SOLANGE HEFFESSE
PABLO PACHILLA
ANABELLA SCHOENLE (eds.)

LO QUE FUERZA A PENSAR

DELEUZE, ONTOLOGÍA PRÁCTICA 1

RAGIF EDICIONES

SOLANGE HEFFESSE es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral por la misma Universidad. Su tema de investigación es el problema de las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Gilles Deleuze. Es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica y es integrante de La Deleuziana desde el año 2012.

PABLO N. PACHILLA es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8. Es becario posdoctoral de CONICET y se desempeña como docente en distintas universidades. Actualmente realiza una estadía de investigación en la Freie Universität Berlin, y se interesa en filosofías de la naturaleza no-esencialistas.

ANABELLA SCHOENLE es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL UBA. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. Trabaja el concepto de Idea Social en la filosofía de Deleuze en el marco de los proyectos de Investigación de la Deleuziana.

SOLANGE HEFFESSE
PABLO PACHILLA
ANABELLA SCHOENLE (eds.)

LO QUE FUERZA A PENSAR

DELEUZE, ONTOLOGÍA PRÁCTICA 1

RAGIF EDICIONES

RAGIF EDICIONES

SERIE *DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA*
dirigida por Rafael Mc Namara.

Título en preparación:
Volumen 2: Julián Ferreyra y Matías Soich (eds.).
Introducción a Diferencia y repetición.

Este libro fue realizado en el marco de los Proyectos de Investigación PIP-CONICET 2017-2019 "La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes" y UBACYT 2018-2020 "Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena", dirigidos por Julián Ferreyra.

RAGIF EDICIONES
Dirección Postal: Paraguay 3745 3° B (1425) – CABA – Argentina

DISEÑO DE COLECCIÓN
Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA
Fotograma de *The General*, Buster Keaton, 1926

IMÁGENES DE CARÁTULAS
Film (1965) cortometraje experimental dirigido por Alan Schneider, escrito por Samuel Beckett y protagonizado por Buster Keaton

Lo que fuerza a pensar : Deleuze, ontología práctica 1 / Cristóbal Durán ... [et al.] ; editado por Anabella Schoenle ; Pablo Pachilla ; Solange Heffesse. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2019.
Libro digital, PDF - (Deleuze, ontología práctica / Mc Namara, Rafael; 1)

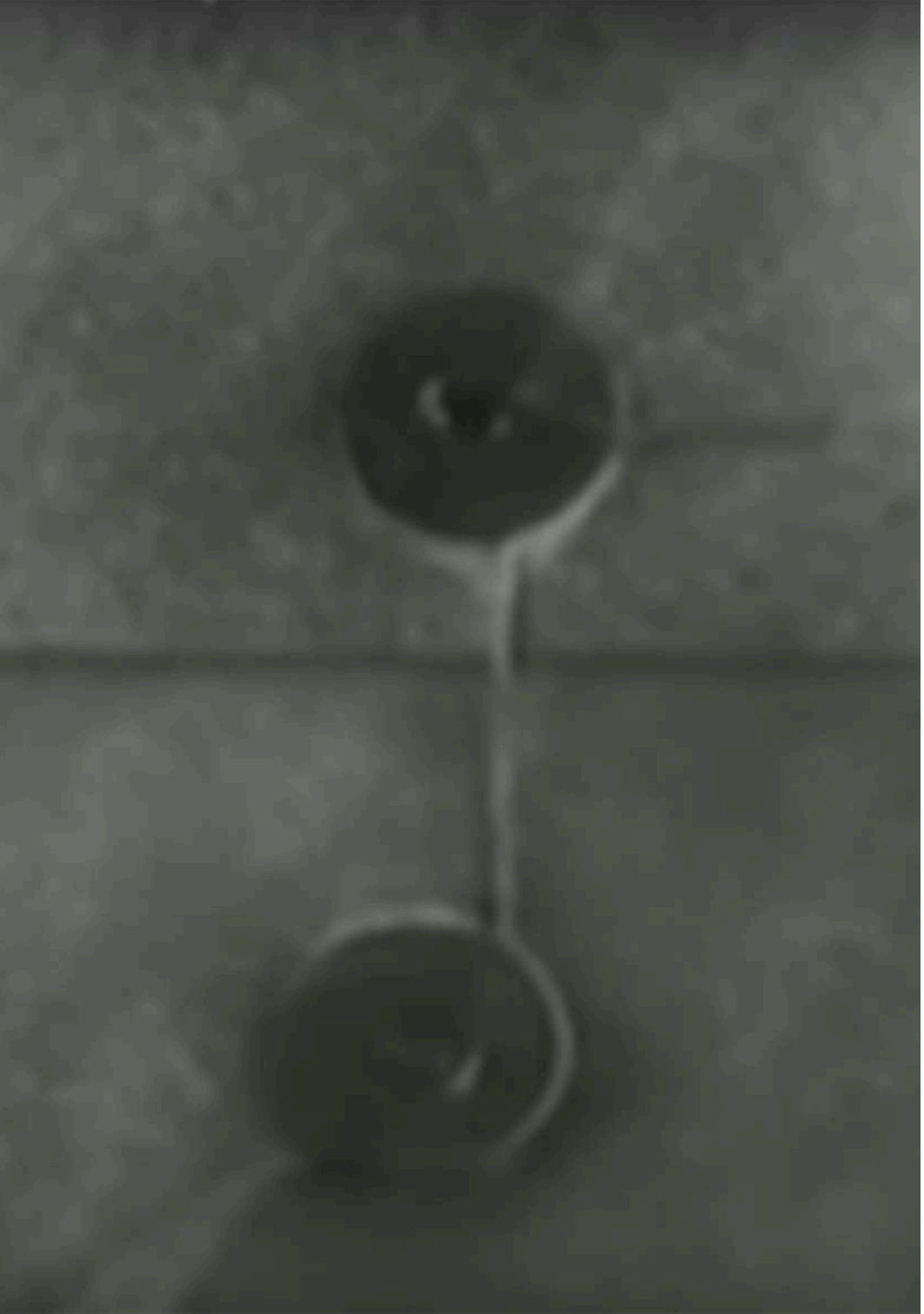
Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-46718-8-2

1. Filosofía. I. Durán, Cristóbal II. Schoenle, Anabella, ed. III. Pachilla, Pablo , ed. IV. Heffesse, Solange, ed.
CDD 190

Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

Un libro es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. Escribir es un flujo entre otros, sin ningún privilegio. Flujo contra flujo, experimentación, acontecimientos que nada tienen que ver con el libro y lo hacen pedazos, pero también funcionar... Esa es una lectura amorosa.

GILLES DELEUZE.



ÍNDICE

Página 11 Prólogo: Diciembre del 2017 no tuvo lugar

Página 33 1. Una lógica del medio: la disyunción en la univocidad del ser. Deleuze frente a Badiou. **CRISTÓBAL DURÁN**

Página 45 2. De la topología conceptual como práctica de la ontología. **GONZALO SANTAYA**

Página 57 3. Deleuze y la ontología. **MARCELO ANTONELLI**

Página 69 4. Algunos pensamientos que merodean en torno a la ontología práctica. **ROBERT PORTER**

Página 83 5. Platón: la imagen dogmática del pensamiento. **VALERIA SONNA**

Página 97 6. La imagen-espejo del pensamiento. **FREDERICK AMRINE**

Página 109 7. Apuntes para una ontología del espacio. **RAFAEL E. MC NAMARA**

Página 121 8. ¿κίνησίς sin δύναμις? Sobre el movimiento antes de la imagen-movimiento. **JORGE NICOLÁS LUCERO**

Página 133 9. Deleuze y Charles Peirce. **DOROTHEA OLKOWSKI**

Página 149 10. Maneras e inquietud: Una lectura de Leibniz a Deleuze. **VIRGINIA EXPOSITO**

Página 163 11. El Afuera y la violencia del pensamiento. Dolor y subjetivación en la filosofía de Deleuze a partir de Blanchot. **SOLANGE HEFFESSE**

Página 175 12. Pensamiento no representacional en el sueño de la *bêtise*. Aproximaciones a la Diferencia animal en *Diferencia y repetición*. **GERMAN E. DI IORIO**

Página 187 13. La *bêtise* como forma sin fondo. **PABLO PACHILLA**

Página 197 14. Los idiotas de este mundo. Temporalidad y espacialidad de la idiotez a partir de la filosofía de Gilles Deleuze. **AXEL CHERNIAVSKY**

Página 209 15. Experimentación-interpretación a partir del Diario de Vaslav Nijinsky. **MARÍA DE LOS ANGELES RUIZ**

Página 217 16. La máquina abstracta musical, los compositores, los signos. Notas sobre Gilles Deleuze y los signos de la música: de la voz al oído. **JUAN PABLO SOSA**

Página 229 17. Un fondo que sube: de los peces de Di Benedetto a la naturaleza animal de Martel. **ESTEBAN COBASKY**

Página 239 18. Nietzsche y la literatura. La sintomatología trascendental de *Diferencia y Repetición*. **PAOLO VIGNOLA**

Página 251 19. La experiencia estética de lo trágico en *Diferencia y repetición*. **OLGA DEL PILAR LÓPEZ**

Página 263 20. La potencia terrible del teatro: Una prodigiosa gravitación en la filosofía deleuziana. **SARA BARANZONI**

Página 273 21. Deleuze PerformerX. Cuerpxs, pedagogías, subjetividades. **SANTIAGO DÍAZ**

Página 283 22. Deleuze y Braidotti: La diferencia sexual y el sujeto político en la lucha feminista. **GEORGINA BERTAZZO**

Página 299 23. Sobre los índices discursivos del devenir-molecular de la sexualidad. **MATÍAS SOICH**

Página 313 24. Del contrato y de los estornudos de Venus. **CRISTINA PÓSLEMAN**

Página 325 25. Una historia posible: devenir, acontecimiento y paradoja. Una lectura deleuziana de La *Patria fusilada* de Francisco Urondo. **ANABELLA SCHOENLE**

Página 337 26. Ontología práctica: determinar las condiciones de los problemas sociales. **SANTIAGO LO VUOLO**

Página 349 27. Entre la tierra y la deuda. Dos problemas ontológicos que afectan la filosofía práctica de Gilles Deleuze. **ADRIÁN CANGI**

Página 363 28. Tres hipótesis sobre la relación entre Idea e intensidad. **DIEGO ABADI**

Página 377 29. Percursos da intensidade em Deleuze. **CINTIA VIEIRA DA SILVA**

Página 387 30. Resplandores en la caída: sobre los pliegues intensivos del océano ideal deleuziano. **JULIÁN FERREYRA**

Página 399 Acerca de los y las autoras

PRÓLOGO

DICIEMBRE DE 2017 NO TUVO LUGAR

> Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual.
>
> Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* [1]

El presente volumen da inicio a la colección "Deleuze: Ontología Práctica" dirigida por Rafael Mc Namara, que lleva el nombre de nuestro grupo, informalmente conocido como "La Deleuziana" y conducido por Julián Ferreyra.[2] Esta nueva serie cuenta con el antecedente de las cinco entregas de formato libre y gratuito de la colección "Deleuze y las fuentes de su filosofía".[3] Aquí, nos apartamos del fascinante laberinto de las fuentes deleuzianas para permitirnos desarrollar otra de las preocupaciones que guían nuestro trabajo desde siempre: la idea de que la ontología deleuziana es una ontología práctica. Por eso ¿qué entendemos por "ontología práctica"? fue la pregunta que planteamos en el marco de la propuesta de las Jornadas que dieron origen al presente

---

1 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, p. 76.

2 El grupo ha contado en su historia con diversas fuentes de financiación y/o reconocimiento institucional, siendo el actual el proyecto PIP-CONICET 2018-2020: "La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze" dirigido por Julián Ferreyra. Integra también, el proyecto UBACyT 2018: "Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena", que comparte con grandes compañerxs de trabajo que se nuclean bajo el estudio de distintos filósofos de la modernidad.

3 Dirigida por Julián Ferreyra y disponible en: http://deleuziana.com.ar/

libro. Nuestras publicaciones anteriores cuentan con algunas contribuciones de invitadxs externxs al grupo pero aquí abrimos el juego, para dar lugar a un acercamiento con estudiosxs, pensadorxs, filósofxs cercanxs al trabajo con la filosofía de Deleuze, que no están inscriptxs en nuestro trabajo colectivo cotidiano. La conversación, entonces, es uno de los principales movimientos con los que se encontrarán lxs lectorxs de este volumen. Una conversación que no deja de abrir el espacio a lxs otrxs y entre nosotrxs para hacer del trabajo colectivo una mirada múltiple y concreta.

Esa conversación revela, bajo la enorme variedad de abordajes, temas, problemas y metodologías filosóficas, un interés compartido por pensar la actualidad y lo real, de un modo sólido y preciso. Así es que sobrevuelan estas páginas muchas preguntas, que de alguna manera se desprenden de la que señalamos primero –ese punto de partida nuestro, por el que entendemos a la ontología deleuziana como una ontología práctica–. ¿Es posible articular lo más universal (la cuestión del ser) con lo singular o lo que nos pasa? ¿Cómo podríamos plegar esas fuerzas? ¿Cuáles serían los movimientos topológicos y cómo podríamos ubicarlos en tiempos, lugares, territorios? ¿Cómo reivindicar una dimensión que no es la de la contradicción sino la del devenir, la profundidad y la paradoja? ¿Cómo comprender y acercarse a ese movimiento del devenir deleuziano? ¿Cómo hacer subir el fondo digestivo y leguminoso cada vez que en el mundo y en nosotrxs mismxs encontramos sus coagulaciones más banales, su sentido más común, para que las disuelva? ¿Será posible, en este contexto, resistir a volverse insensible? ¿Sería este un terreno para buscar el punto de quiebre, un cambio de agenciamiento que permita hacer de la subjetivación un campo de batalla? ¿Cómo se pueden crear, desde allí, maneras de combatir, limitar o sustraerse a las violencias a las que el capitalismo y el neoliberalismo en los que vivimos nos someten sin cesar?

En un texto publicado recientemente en Página|12, Diego Tatián se pregunta: "¿Cuánto tiempo requiere lo inhabitable para su revelación? ¿Bajo qué condiciones, o en qué grado, la contundencia de lo inhabitable disipa las pasiones tristes

que lo vuelven tolerable no obstante la evidencia de su oprobio?".[4] Esta pregunta también sobrevuela varios de los textos aquí publicados. Su respuesta imaginada mutó sensiblemente entre diciembre de 2017, momento de primera escritura de los textos que se publican en este volumen y que fueron leídos en el marco de las "I Jornadas Deleuze: Ontología Práctica", y este enero de 2019. En aquel entonces (y en el contexto de la reforma previsional en curso, en un diciembre que a su vez nos recordaba fuertemente el trágico diciembre de 2001) muchxs compartíamos la sensación de que ese grado en que las cosas se vuelven intolerables era el que estábamos viviendo. Eso no implicaba, desde luego, que creyéramos saber qué iba a pasar, pero la sensación por sí misma ya constituía un punto de referencia. Poco más de un año ha pasado y ese límite se fue corriendo, el umbral de lo insoportable se fue estirando, hasta alcanzar dimensiones insospechadas. Expandiendo los horizontes territoriales, el diagnóstico se repite. El devenir fascista de la mayor potencia regional y la caída en la abyección más profunda del país más poderoso del mundo son golpes duros para nuestras posibilidades de vida. Crece el poder, disminuye la potencia. Crecen el odio, la paranoia y el miedo, amurallando movimientos y bloqueando líneas de fuga.

Comprendemos que nunca se trata de juzgar al acontecimiento por su resultado, cuando la mutación sensible producida –o comenzada– en aquel diciembre de 2017, por sus intensidades e imágenes, realmente tuvo lugar para quienes estuvieron abiertxs a ella y cuando se considera la masividad de la manifestación que realmente tuvo lugar en las calles –a pesar de la sordera del Congreso y de las operaciones mediáticas que buscaron deslegitimar la movilización popular y legitimar su brutal represión–. Pero quizás, para poder pensar a partir de ello, sea este un momento adecuado para plantear la pregunta de por qué resistimos tan mal: cómo es que decisiones tan sensibles para el presente y el futuro de quienes vivimos juntxs en este territorio puedan recaer en las manos de oídos tan sordos, tan diligentemente burocráticos y serviles, cómo es que fallamos así a la hora de determinar colectivamente las condiciones de problemas que nos resultan tan vitales.[5] Tenemos que seguir problematizando, para que la derrota no resulte en

---

4 Tatián, Diego, "Lo inhabitable", 24 de enero de 2019. Disponible online: pagina12.com.ar/170443-lo-inhabitable

5 *Cf.* Stengers, Isabelle y Pignard, Philippe, *La brujería capitalista*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires,

el hundimiento y el regodeo melancólico, para que esa suerte de muerte pueda revelarse como muerte creadora, abriendo paso a las Ideas en las que ese resistir se sustenta.[6] Cualquier política posible requiere repensar lo que nos une y los modos de esta unión: en este sentido, apostamos por una construcción de lo común a partir de lo transindividual y no de una ligazón trascendente de individuos-átomos. Comunidades transversales en territorios concretos, que articulen los inconscientes diferenciales y den consistencia a agenciamientos heterogéneos sin aplastar su multiplicidad. Articular lo micro y lo macropolítico para que los síntomas se traduzcan en diagnósticos y el agotamiento se transforme en resistencia, para que las preguntas suban a superficie y cristalicen en problemas, en fin, para engendrar el pensamiento donde todavía no parece estar ejerciendo su acción. Los textos aquí reunidos contribuyen a hacer ascender la necesidad de retomar esa potencia colectiva de determinar las condiciones de nuestros problemas, para dar una respuesta vital a la cuestión de cómo pensar y hacer sensibles los límites de lo inhabitable, desde una perspectiva que se preocupe por la construcción de un horizonte habitable de vida en común.

Uno de los modos en que podemos pensar lo común es evitando las divisiones estancas. Así lo propusimos para la organización estructural de nuestro

Hekht libros, 2017, pp. 135-136. Analizando justamente las reformas de los sistemas de jubilaciones y pensiones en Francia, lxs autorxs ofrecen una respuesta posible (y sin pretensión de ser completa): "Lo que se impone es el hecho de una desconexión. Se pudo tener la impresión de que habíamos llegado a un punto donde ni siquiera se sabía muy bien cómo funcionaban los viejos sistemas de jubilación por reparto y de seguro por enfermedad ni aquello que los diferenciaba de los nuevos sistemas propuestos. En Francia, en el curso de las luchas contra las reformas llevadas a cabo en 2003 y 2004 se percibió que una de las principales tareas era reaprenderlo, reapropiarse colectivamente de lo que parecía abandonado." (*Ibíd.*, p. 136.)

6 "Grecia vale como ejemplo de manual de nuestras insurrecciones derrotadas. [...] Lo que el caso griego nos enseña es que, *sin una idea sustancial de lo que sería la victoria, no podemos más que ser vencidos.* La sola determinación insurreccional no es suficiente; nuestra confusión sigue siendo demasiado densa. Que el estudio de nuestras derrotas nos sirva al menos para disiparla un poco." Comité Invisible, *A nuestros amigos*, trad. Hekht libros, Buenos Aires, Hekht libros, 2015, p.93. (énfasis agregado). ¿Qué noción de idea se estaría planteando aquí? Encontramos una pista en lo siguiente: "Lo que hay que oponer a los planes de austeridad es otra idea de la vida [...]. Sigue sin medirse la fuerza que ha dado a los movimientos indígenas del subcontinente americano el hecho de asumir el buen vivir como afirmación política. Por un lado, esto traza un claro contorno entre a favor de qué se lucha; por el otro, deja serenamente al descubierto otras mil maneras en las que puede entenderse la «vida buena»" (p. 40).

libro. Elegimos no subdividir en secciones, en aras de no separar, por ejemplo, la ontología de la estética y la política (dos "disciplinas" que dentro de diversos planes de estudios se agrupan bajo el rótulo de "filosofía práctica"). Sin embargo, los textos que dan comienzo al libro abordan la cuestión de si hay *algo así como* una ontología en Deleuze, de cómo sería o no sería ésta y de en qué períodos podríamos enmarcarla. En "Una lógica del *medio*: la disyunción en la univocidad del ser. Deleuze frente a Badiou", **CRISTÓBAL DURÁN** discute la interpretación badiouana de Deleuze, de acuerdo con la cual estaríamos frente a una henología o metafísica de lo Uno. Por el contrario, Durán argumenta que no sólo la filosofía deleuziana es una teoría de las multiplicidades, sino que incluso llega a desembarazarse de la cuestión del ser para pensar dichas multiplicidades de un modo extra-ontológico. El autor de *El ser y el acontecimiento* habría pasado por alto el momento nietzscheano en la formulación deleuziana de la univocidad del ser, que exige que el ser no se diga sino de lo múltiple. Ese espacio único –el medio– donde las diferencias se distribuyen, que aparece en los tratados de 1968 y 1969 y reaparece en los escritos sobre cine bajo la forma del Todo Abierto, no es de ninguna manera un Uno renovado, puesto que sólo se puede pensar en tanto disyunción. De este modo, es el "y" (lo que Deleuze llama "el uso positivo de la síntesis disyuntiva") lo que articula las diferencias *sin subordinarlas a una unidad superior*, y a la vez sin reducirlas a actualidades dentro de un conjunto vacío.

GONZALO SANTAYA invierte la afirmación que da nombre a nuestra colección para plantear las especificidades que se pueden mencionar al nombrar la ontología deleuziana como práctica. Él nos pregunta *¿no es acaso la ontología deleuziana una práctica de la ontología?* Para desarrollar este problema inventa un concepto problemático: la "topología conceptual". Este concepto le permite recorrer la obra deleuzo-guattariana para exponer un carácter dinámico, múltiple, n-dimensional en la ontología práctica que descubre una propuesta: la constitución de una *etica ordine topologico demonstrata.* La experiencia filosófica, en este texto, se vuelve evidente. De modo que no hay un recorrido teórico que se pueda distinguir del práctico. Pues, el problema del dualismo queda desdibujado desde la perspectiva topológica. En el texto predomina una sensación: la del movimiento. Este no deja de remitir a la

ontología como lugar en el que se mueven las abstracciones que efectúan su práctica en ese moverse. Así como la topología remite a los cuerpos que se propone deformar, forzar, estirar y, de ese modo, efectúa su trabajo, Santaya no sólo nos invita a leer que los conceptos, lxs filósofxs, las obras, las ideas conforman una trama que *es* la práctica, sino que nos invita a experimentar esa trama que él ejerce en su escritura.

Otras preguntas sobre el estatuto de la ontología nos propone **MARCELO ANTONELLI**. ¿Hay ontología?, y, en ese caso ¿es una o varias? Para compartir su estudio de la obra deleuziana, el autor propone un recorrido que asume el problema de una convivencia en el pensamiento de Deleuze de dos propuestas heterogéneas, divergentes y hasta incompatibles sobre la relación entre la filosofía y la ontología. De manera detallada, la exposición nos permite pensar una oscilación de la obra de Deleuze entre un polo que Antonelli llama Ontología y otro polo que constituye una Pragmática. Aquí la distinción remite a lo que implica una teoría del ser y una teoría de lo que hacemos. Entre ambas se desarrolla una tensión que, para el autor del capítulo, tiende a difuminarse en el último tramo de la producción de Deleuze. El texto muestra de modo exhaustivo el recorrido que se propone y no sólo deja entrever las múltiples conversaciones posibles que atraviesan la ontología como problema, sino que deja asomar un personaje en disputa, que parece estar fuera de toda discusión sobre la ontología. Nos referimos al papel que juega, el lugar que ocupa, los desplazamientos que permite la presencia o ausencia de las afirmaciones sobre la historia de la filosofía y los atravesamientos de ella en toda obra filosófica.

El texto de **ROBERT PORTER** nos invita a poner a prueba uno de los presupuestos implícitos de las lecturas que realizamos desde *La Deleuziana,* mediante una lectura crítica de la idea de ontología práctica desarrollada de manera indirecta. Bajo la forma del plagio, el autor muestra una serie de materiales fragmentarios y dispersos encontrados en Internet. A partir de estos textos plagiados –siguiendo las indicaciones en ese sentido de Lefebvre, Vaneigem y de los propios Deleuze y Guattari– Porter nos obliga a hacer frente al modo en el cual el concepto de "ontología práctica" opera en la vida cotidiana, es decir, en el mundo real y alejado de las esferas académicas que, con

frecuencia, frecuentamos. Como le sucedía a Buster Keaton en aquel *Film*,[7] la visión que nos devuelve este pastiche de espejos es intolerable. Y aunque apele en cierto modo a una suerte de mostración antes que a una argumentación pormenorizada, el punto del texto es claro en tanto pretende advertirnos de no hacer un uso ingenuo de los conceptos con los que trabajamos, abstrayéndonos de cómo estos mismos conceptos podrían ya estar funcionando en el tan mentado mundo real. Porque ese mundo real no es algo distinto que este: un mundo idiota del que lxs idiotas forman parte, y del que formamos parte nosotrxs, idiotas muchas veces también.

Tomando como eje el problema del simulacro, **VALERIA SONNA** retoma el debate sobre la inversión del platonismo. La noción de participación es evaluada a lo largo del capítulo en relación con la noción de Idea, para desarrollar una lectura de la crítica que Deleuze propone para asumir la debatida inversión del platonismo. En este recorrido, la autora ofrece una lectura que propone atender a la diferenciación de etapas de la obra de Platón que permiten exponer de modo singularizado la crítica deleuziana. La autora convierte a Platón en un filósofo que se podría pensar como deleuziano: empujado a pensar por la violencia de su tiempo y creador de signos que permiten abrir nuevos problemas a quien busque pensar con él.

En "La imagen-espejo del pensamiento", el germanista **FREDERICK AMRINE** acerca el pensamiento deleuziano al de Rudolf Steiner, muy caro al autor –que le ha dedicado numerosos trabajos–. El motivo fundamental que se pone aquí en juego es el del reflejo. ¿Es la reflexión la verdad última del pensamiento? ¿O es posible pensar de otro modo, de un modo que no se escinda de sí mismo llegando siempre un momento tarde? Tanto Deleuze como Steiner (y Fichte) habrían dado una respuesta positiva a esta pregunta: no se trata de encontrar un pensamiento que ya estaría ahí afuera sino de crearlo, *haciendo* la experiencia. Además de marcar este importante punto, resulta estimulante la elección del corpus: Amrine utiliza una biblioteca alemana para leer a Deleuze, acercando el empirismo trascendental a la *Tathandlung* fichteana, o

[7] *Film*, dirección de Alan Schneider, con guión de Samuel Beckett y protagonizado por Buster Keaton, Estados Unidos, cortometraje, 1965.

hablando de las singularidades deleuzianas como *Urphänomene* e identificándolas con los "puntos pregnantes" goethianos.

En sus "Apuntes para una ontología del espacio", **RAFAEL MC NAMARA** expone su concepción de cómo sería posible abordar la pregunta por el ser del espacio desde una perspectiva deleuziana. ¿Qué es el espacio desde un punto de vista deleuziano?, Mc Namara se pregunta y responde: "una diferencia que articula diferencias: diferencias intensivas, diferencias extensivas". Es necesario partir de establecer esa diferencia general para poder avanzar en la comprensión de las sutiles distinciones que Deleuze traza en cada uno de estos campos. Mc Namara reconstruye estas distinciones en una cuidadosa exposición que tiene el mérito de ser clara y explicativa, sin traicionar las sutilezas de la ontología. Haciendo un doble pie en el quinto capítulo de *Diferencia y repetición* (1968) y en la "Geología de la moral" de *Mil mesetas* (1980), la hipótesis de Mc Namara es que para dar razón al fenómeno de la formación de los estratos y de sus complejos movimientos extensivos, que Deleuze expone en la meseta mencionada, es necesario recurrir a los desarrollos de *Diferencia y repetición*, ya que ahí encontramos el despliegue más riguroso del sistema de la intensidad, que da cuenta de lo extensivo. Mc Namara procede entonces a exponer las síntesis puras del espacio (que según su lectura son equiparables a las célebres síntesis temporales, pero que cuentan con mucha menos fama, tal vez debido a lo escueto de su desarrollo teórico), echando luz sobre esta pata tan oscura de la ontología de Deleuze.

El trabajo de **JORGE NICOLÁS LUCERO** gira en torno a un problema central de la historia del pensamiento: el movimiento. Subsanando un vacío en los estudios deleuzianos, que suelen limitar la cuestión del movimiento a los libros sobre cine, el autor subraya el concepto de movimiento presente ya en 1968, a saber, la repetición como afirmación de la diferencia. A diferencia de lo que sucedía en la mecánica antigua, los procesos que Deleuze llama dramatización o diferent/ciación no tienen un *télos* ni parten de un impulso exterior –de aquí que Lucero elija utilizar el término "movimiento forzoso" en lugar del habitual "movimiento forzado"–. Evitando asimismo la reducción moderna del espacio a la extensión, el movimiento intensivo deleuziano, de inspiración kierkegaardiana, se muestra como la producción de lo real, que despliega un

espacio no dado de antemano. La filosofía deleuziana aparece entonces como una filosofía del movimiento, cuya posición ontológica central, el ser en tanto devenir, exige y propone una práctica de la sensibilidad y del pensamiento de tipo no-mimético, sino generativo.

Retomando de una manera específica la discusión entre filósofxs analíticxs y continentales, **DOROTHEA OLKOWSKI** recorre, en "Deleuze y Charles Peirce", los distintos problemas que surgen sobre el concepto "intensional" con el que Deleuze y Guattari plantean una tercera posición en *¿Qué es la filosofía?* frente a la clásica distinción entre ciencia-lógica y filosofía-fenomenología. El texto asume una reflexión profunda sobre conceptos clave de la obra *Diferencia y repetición*: la generalidad y la repetición, que permiten a la autora proponer una comparación con el concepto de *terceridad* en Peirce. A lo largo del texto, los diferentes matices, que permiten leer la *generalidad* deleuziana en comparación con el mismo concepto que plantea Peirce desde su teoría, resultan en movimientos de cercanía y distancia teóricas variables. Este desarrollo nos invita a comprender la riqueza filosófica que surge de esta relación de autores y conceptos para poder comprender de modo complejo la semiótica de Peirce, la estructura en *Diferencia y repetición* de Deleuze, y la intensionalidad en *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze y Guattari.

El artículo de **VIRGINIA EXPOSITO** sigue de cerca la lectura deleuziana de Leibniz. Centrándose en "la inquietud de lo demasiado pequeño", Exposito analiza el papel inconsciente de las pequeñas percepciones, esas infinitas micropercepciones que constituyen el fondo común de nuestras percepciones claras. El lugar que tanto Leibniz como Deleuze otorgan a estas percepciones insensibles da lugar a una concepción del inconsciente que se aparta de la psicoanalítica, en tanto no considera que la conciencia y el inconsciente sean instancias que se oponen. Un inconsciente diferencial, cuya operatoria es mejor descripta a través del recurso a ciertas nociones provenientes de la matemática –sobre todo el cálculo diferencial, tales como las nociones de singular, regular, serie y vecindad–. La escritura de Exposito nos conduce en el desarrollo de estas nociones invitando a sumergirnos en esa inquietud. "Vivimos como una conspiración ese universo sombrío que no llegamos a comprender. Sin embargo es él quien nutre nuestra perspectiva, el punto de vista desde donde

expresamos." Así, el texto busca exponer esa tensión que nos constituye y en la que nos sostenemos. Una tensión que habita nuestras *manieras*, es decir –siguiendo la metáfora propuesta por la autora, quien recupera una remisión de Deleuze al movimiento estético del *manierismo*– las fachadas barrocas que somos: una imagen reflejada en el agua inquieta. Pliegues que están al acecho, sostenidos en la inquietud.

El trabajo de **SOLANGE HEFFESSE** se interroga por la potencia que pueden revestir las pasiones tristes y, ante todo, apuesta por la necesidad de aceptarlas y tomarlas como punto de partida del pensamiento. En tiempos de una filosofía oficial de la alegría, esta apuesta no es menor: así como la negación de los síntomas sólo resulta en su repetición desnuda, hacer la vista gorda a lo que efectivamente nos pasa sólo redunda en clichés pseudo-filosóficos con olor a oficina. No se trata en absoluto de una vindicación de la tristeza; por el contrario, la intuición es cercana a la de Hölderlin: "Donde está el peligro crece también lo que salva." Heffesse distingue dos conceptos de *impotencia* en la obra deleuziana. El primero, derivado de Spinoza, es la tristeza como desencuentro, como incapacidad de componer y como conocimiento inadecuado. El segundo, en cambio, derivado de Blanchot (y de un "espinozismo feroz"), aparece como el punto ciego de la potencia, el carácter imperativo de las preguntas que nos atraviesan y que es preciso afrontar para devenir activxs.

El trabajo de **GERMAN DI IORIO** da comienzo a un recorrido en torno al concepto de *bêtise*, esa bestialidad propiamente humana que Deleuze señala como umbral trascendental del pensamiento. El autor indaga en las potencias disruptivas del sueño con respecto a la representación y a la imagen dogmática del pensamiento: soñar es entrar en un campo de individuación intensivo sin distinción entre lo verdadero y lo falso, sin sentido común y sin moral; es sumergirse en un flujo en el que lo involuntario toma las riendas. Al igual que lo que sucedía con las pasiones tristes, la mera negación de nuestra propia bestialidad no hace sino reconfirmarla en la praxis –sin ir más lejos, en los mataderos–. De lo que se trata, entonces, es de asumir nuestras individuaciones precarias para hacer de ellas la ocasión de devenir otra cosa que humanos; porque, como diría Susy Shock, *no queremos ser más esta humanidad*. En este sentido, el uso deleuziano de la *bêtise* no daría testimonio, como creyó ver Derrida, de un

resabio antropomorfista, sino de la localización de un devenir-animal en el existente humanx, una de cuyas encarnaciones es, sin duda, el sueño.

El trabajo sobre la *bêtise* se profundiza en el capítulo de **PABLO PACHILLA**. Allí, encontramos una preocupación centrada en el problema que implica el ejercicio del pensamiento y sus vínculos con lo bestial, lo erróneo, lo pretendidamente verdadero. A su vez, la pregunta por el mal, su origen, su relación con la voluntad humana aparecen de manera predominante de la mano de Hannah Arendt. El recorrido del texto nos invita a pasear por una pregunta fundamental: ¿cuánto de fondo hay en nuestras formas? Este problema no deja de vincularse a otro que hace a nuestra vida cotidiana: el lugar que ocupa el sentido común en nuestros pensamientos. Pues es allí donde aparecen los pensamientos más aceptados y, a su vez, los más radicales. Lo cual conduce al autor a compartir reflexiones respecto de las propias limitaciones para asumir el movimiento de lo vivo, no sólo en lo que concierne a la persona individual, sino en lo que implica a los pueblos. La propuesta del autor asume la preocupación por la creación del pueblo por venir en un contexto socio-político que confunde variables y parece dejar sin efecto toda potencia transformadora bajo la figura del corrimiento de los umbrales de tolerancia.

Pasando revista a fuentes tanto filosóficas como literarias y psiquiátricas, **AXEL CHERNIAVKSY** identifica dos conceptos negativos de *idiotez* –una de las traducciones posibles de *bêtise*– en Deleuze (el moral y el lógico) y abre espacio para un tercero, ahora sí positivo, que estaría en estrecha relación con la interrogación. Este nuevo idiota "a la rusa", a diferencia del cusano y del cartesiano, no consiste ya en un sujeto cognoscente sino en una posición de enunciación que escapa a las disyunciones exclusivas, razón suficiente para identificarlo con el esquizofrénico. Esta figura, que adquiere total preeminencia en *El anti-Edipo*, continúa funcionando y funcionaba ya como personaje conceptual en el sentido de *¿Qué es la filosofía?*: es el Sócrates o el Zaratustra de la filosofía deleuziana. Al cotejar las figuras del idiota a lo largo de la obra de Deleuze, Cherniavsky nos ayuda de este modo a discernir las distintas caras de un fenómeno que marcaría el producto y el límite de nuestras sociedades contemporáneas.

En la constelación del arte, **MARÍA DE LOS ÁNGELES RUIZ** explora la in-

discernibilidad entre obra y vida a partir de un recorrido por el *Diario* del bailarín y coreógrafo ruso Vaslav Nijinsky, diarios en los que el interés por la política, la literatura y el pensamiento ruso se entrecruzan con un registro vivo de la experiencia de su enfermedad, la esquizofrenia (la insistencia de los síntomas, la alucinación, el delirio de la manía), con sus vivencias de una sexualidad desterritorializada y con sus obsesiones acerca de la muerte. La escritura de Ruiz logra entramar la intensidad de estas crudas experimentaciones con conceptos deleuzianos que, justamente, le permiten dar cuenta de lo que en ellas desborda la significancia, trabajando con los conceptos de repetición, deseo, fondo y desubjetivación a partir de algunas nociones esquizoanalíticas, para plantear una noción de interpretación que se alejaría del orden de la representación.

En "La máquina abstracta musical, los compositores, los signos", **JUAN PABLO SOSA** afirma que el plano de consistencia se entiende desde dos dimensiones: la expresión y el contenido. Ambos aspectos, pensados desde una comprensión inmediata, se podrían comprender como la voz y lo que ella canta, respectivamente. A lo largo del texto, estas dos dimensiones del plano toman distintos lugares y asumen desplazamientos que permiten al autor plantear movimientos como: acontecimientos, desterritorializaciones, agenciamientos y creación en la música entendida como máquina. Para ello, el autor trabaja con distintos conceptos de las obras *Mil Mesetas*, *Derrames*, *El abecedario* y *¿Qué es la filosofía?* Uno de los ejes del texto de Sosa es la sensibilidad y su relación con el lenguaje. Los modos en que ambos conceptos se reconocen en la música, en el habla y en la expresión generan la trama conceptual que permite al autor plantear el problema de la producción de una nueva sensibilidad. El autor nos sugiere que, cuando la música toma la forma de devenir para componer, genera la liberación de la materia de expresión. En ese acto de liberación, lo principal parece ser la construcción, a la par, de formas de producción y de audición que lo permitan.

ESTEBAN COBASKY se enfoca en una repetición peculiar, ya que ocurre en dos dominios inconmensurables como lo son la palabra y las imágenes: *Zama*, novela de Antonio Di Benedetto, *Zama*, film de Lucrecia Martel. Si partimos de aceptar que la última es una obra original sin por ello traicionar

a la novela, ¿cómo pensar esta paradoja por la cual se da que lo mismo sólo puede predicarse de lo diferente? Sabemos, en efecto, que no hay nada más alejado de la fidelidad que una adaptación cinematográfica demasiado pegada al original; si lo piensa como original, entonces su estatuto ontológico es irremediablemente el de una copia. Lejos de ello, Martel procede por engorde y por variación, prolongando devenires presentes en la novela: el resultado no es pues una película que se parece al libro sino, por el contrario, una mutación que arrastra incluso al primer Zama, puesto que ya no podemos leerlo sin atravesar ese fondo de femineidad, de animalidad y cuerpos colonizadxs que sube a la superficie en la pantalla del segundo, tensionando hasta el extremo ese centro vacío que es el propio Zama, nuestro Ulises, varón-blanco-adulto, hijo sano del patriarcado colonialista cuya fisura, empero, va *in crescendo*, pudiendo evitar cada vez menos dejar lugar al fondo que, lejos de ser un desierto, bien poblado estaba.

Las Jornadas que dieron lugar al presente volumen contaron con tres invitadxs de la Universidad de las Artes (Ecuador), a saber, Olga del Pilar López, Sara Baranzoni y Paolo Vignola, grupo a cargo de una revista que también se llama "La deleuziana".[8] La línea interpretativa de sus trabajos gira en torno a la idea de la dramatización, entendida como mecanismo de las operaciones teóricas que Deleuze realizaría en la presentación de sus conceptos. Para lxs tres, el teatro es entonces central para comprender cierta dimensión práctica de la escritura deleuziana, que se manifestaría en ese modo de operar, si bien cada artículo aborda esa operación de la dramatización de distintas maneras.

El punto de partida del artículo de **PAOLO VIGNOLA** es comprender *Diferencia y repetición* como el libro más nietzscheano de la propuesta filosófica de Deleuze. Vignola considera que la figura de Nietzsche es la referencia filosófica más influyente para Deleuze, una influencia que, para empezar, estaría presente en los modos en los que Deleuze lee, analiza y trabaja las relaciones entre lxs demás filósofxs y escritorxs a lxs que se refiere en sus obras (Proust, Carroll, Artaud, Tournier, Blanchot, entre otrxs). Concretamente en lo que se refiere a *Diferencia y repetición*, Vignola propone que esta obra debe ser leída como una suerte de conti-

[8] *Cf.* http://www.ladeleuziana.org/

nuación de *Así habló Zaratustra*, en la cual Deleuze emprende la tarea de avanzar teóricamente en la formulación del eterno retorno y de la voluntad de poder. Estas nociones serían elevadas a una nueva potencia al ponerse en relación con la noción de empirismo trascendental –aspecto de gran valor teórico en la obra, que el autor reconoce como no-nietzcheano, pero que estaría subordinado al propósito mencionado–. Bajo esta hipótesis pues, Vignola caracteriza el trabajo de lectura y escritura que Deleuze realiza con y sobre sus fuentes como una "lectura indirecta libre" inspirada en Nietzsche, y plantea que lo trascendental debe ser comprendido como una sintomatología, cuyos síntomas –necedad, fatiga, violencia, novedad– se construirían a partir de la confrontación del pensamiento con lo impensado.

El artículo de **OLGA LÓPEZ** toma como punto de partida o pregunta implícita del texto la hipótesis de Vignola (acerca de si *Diferencia y repetición* pretende ser una reescritura de *Así habló Zaratustra*), para luego avanzar en el análisis de la construcción teórica del eterno retorno a partir de su puesta en común con el concepto de lo trágico. López sigue la elaboración de este concepto tal como puede recuperarse a partir de las obras de Hölderlin y Nietzsche, es decir, como lugar que se abre a las fuerzas del caos y que permite la invención de nuevos valores, y también como noción que en sí misma implica una reflexión acerca del tiempo (en tanto el héroe se ve confrontado con la experiencia de un orden del tiempo que escapa totalmente a la acción humana). En este sentido y a través del análisis de la estructura temporal de las tragedias de *Edipo Rey* y de *Empédocles* de Hölderlin (donde vemos cómo el tiempo se escapa de la estructura cíclica), López logra aproximarnos a su entendimiento de que hay una composición trágica de la obra *Diferencia y repetición* que se exhibe en el desarrollo de las tres síntesis del tiempo. La autora afirmará, a partir de ello, que las tres síntesis del tiempo serían la maquinaria que permite a Deleuze trazar su propia filosofía trágica, ofreciendo una lectura original de aquellas.

Por su parte, **SARA BARANZONI** analiza el teatro como figura conceptual de *Diferencia y repetición*. Más que un teatro filosófico, como el que proponía encontrar Foucault en esta obra, lo que encontraríamos en ella según Baranzoni es el teatro como dinamismo espacio-temporal de la filosofía. La hipótesis de una centralidad fuerte del teatro en la filosofía deleuziana parece contrariar la importancia de tantas otras artes en su obra, que muchas veces

reciben un tratamiento mucho más exhaustivo por parte de Deleuze, como es el caso del cine, la literatura y la pintura. Lxs interesadxs en el tema incluso recordarán el explícito rechazo hacia el teatro enunciado por Deleuze en el *Abecedario*. Pero tal como señala Baranzoni, ese odio hacia el teatro clásico es expresado por muchos de lxs "otrxs" con lxs que Deleuze se encuentra y que, de alguna manera, buscan la manera de "salir del teatro *por* el teatro mismo", recusando sus ataduras al orden de la representación. Tal es el caso de Heinrich von Kleist, Samuel Beckett, Bob Wilson, Carmelo Bene y Antonin Artaud, resultando ser estos últimos interlocutores filosóficos importantes. La intención de Baranzoni no sería entonces la de mostrar que la obra de Deleuze expone una filosofía *del* teatro, ni la de extraer de ella un recetario de indicaciones escénicas, sino que su objetivo es retomar la lectura foucaultiana acerca de la centralidad del teatro en *Lógica del sentido* y en *Diferencia y repetición*, para exponer el teatro como modalidad filosófica que permitiría dar cuenta de un nivel performático integral en la composición del pensamiento deleuziano, fundamentalmente a partir del análisis del *teatro de la crueldad* como "mecanismo de intersección capaz de producir lo real".

Hacer una *pedagogía corporante* es el problema que nuclea el texto de **SANTIAGO DÍAZ.** En este texto, predomina el *uso* de la filosofía deleuziana. Bajo el título "Deleuze performerx" no podríamos esperar otra cosa: aparece allí una acción deleuziana, una creación de conceptos, un uso práctico de los argumentos, una ontología que no deja de plantear desplazamientos de conceptos para generar un pensamiento diferente. Provocar, interrogar, aprender, experimentar son las acciones que presentan en el texto una forma de comprender la obra deleuziana como una acción que no sólo ejerce su potencia estando planteada por el autor en cuestión sino que, asume Díaz, nos invita a hacer y a enseñar a hacer o, por lo menos, a asumir que una enseñanza que posibilite el nacimiento de sujetxs creadorxs requiere una posición abierta que puede expresarse bien con la comprensión de un aprender experiencial, en movimiento, en acción, creativo. Una línea de lectura que nos atrevemos a exponer en este Prólogo es la siguiente: ¿qué sucede si no sólo nos preguntamos con Spinoza *¿Qué puede un cuerpo?*, sino ¿qué podemos como cuerpos *entre* otros cuerpos y/o qué podemos como cuerpos *con* otros cuerpos?

El cuerpo de la mujer se asoma en el texto que sigue. ¿Cómo podemos comprender el concepto de *devenir*? ¿Es posible realizar un aporte desde la filosofía de Deleuze al movimiento feminista? ¿Tenemos que elegir entre la acción que apunta a revolucionar lo molar o lo molecular para construir otra feminidad? **GEORGINA BERTAZZO** pone en conversación a dos autorxs contemporánexs para agudizar lo que pensamos sobre la posibilidad de construir otras corporalidades. El texto expone y discute las críticas que realiza Braidotti a Deleuze. Los conceptos problematizados para ello involucran la individuación, la diferencia sexual, el aspecto histórico de las disputas, los movimientos de territorialización y desterritorialización y el lugar de la intensidad en estas conversaciones. El recorrido del texto nos deja pensar, con la autora, el modo en que muchas veces parecen involucrarse mecanismos de reproducción del sistema patriarcal aun asumiendo motivos feministas. La distinción entre lo molar y lo molecular resulta central, en este sentido, para diferenciar los modos de creación de lo nuevo y de repetición de lo diferente.

El artículo de **MATÍAS SOICH** presenta algunos aportes lingüísticos al pensamiento del devenir-molecular de la sexualidad, presentando en forma sucinta algunos resultados de su investigación y tesis doctoral, en la que estudia la construcción de representaciones discursivas sobre la identidad de género en historias de vida de personas trans. Su análisis fue realizado a partir de un corpus de relatos autobiográficos e historias de vida de la ciudad de Buenos Aires. Supone un marco teórico multidisciplinar que incluye el análisis crítico del discurso (proveniente de la lingüística funcional), la teoría de género (teorías acerca de la identidad de género y la diferencia sexual), y también la filosofía deleuziana, tomando de ésta el concepto deleuziano-guattariano de *devenir* como herramienta de interpretación central. El texto se ocupa, en primer lugar, de exponer las nociones básicas necesarias para aproximarse al singular entrecruzamiento teórico de este enfoque, un encadenamiento que Soich presenta con gran claridad. Luego, a partir de un ejemplo, Soich se ocupa de mostrar cómo las tres disciplinas se conjugan para iluminar las construcciones discursivas analizadas. En lo que se refiere a la filosofía deleuziana, resulta interesante el modo en que el autor destaca que, si bien el devenir y su modulación sexuada (devenir-mujer) corresponden al régimen de lo molecular, las relaciones que este régimen mantiene con el de lo molar no son las de una contraposición que permanecería abstracta, sino la de una compleja y cambiante articulación, necesaria y contingente a la vez, en la que nada está determinado de antemano. En cuanto a sus resultados, Soich encuentra que lo que él llama "la serie vacía" del discurso (compuesta por elementos que no tienen un significado referencial claro) es la que permite dar cuenta de lo molecular en lo molar.

Corriéndonos un poco del eje corporal que asume una problemática en torno a los feminismos y las corporalidades como lugar de disputa, **CRISTINA PÓSLEMAN** asume en su texto una pregunta que no deja de vincularse a los capítulos precedentes. Ya no hablamos sobre el cuerpo, sino sobre los contratos que conformamos para organizar aquello que nos moviliza: el deseo. ¿Cuáles son los alcances y límites de las formaciones sociales? ¿Cómo pueden nuestros cuerpos producir otros modos de vivir lo real? La autora nos ofrece un recorrido que enlaza cuestiones planteadas por Deleuze en distintas obras: *Empirismo y subjetividad*, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, *Diferencia y repetición.* De modo tal que, en su recorrido, la cuestión del contrato no deja de implicar problemas que se pueden modificar sin por eso plantear una destitución contractual. En el contrato y sus teorizaciones hay elementos que nos permiten salirnos de una lógica punitivista, masoquista, sumisa. Una propuesta metafórica, tomada del *Sacher-Masoch*, nos invita a seguir pensando con este capítulo: *encontrar un respiro* dice la autora, retomando la complejidad de aquello que nos libera y, aunque intencionalmente apropiado por los discursos actuales del marketing, no deja de plantear una discusión de contenido.

El capítulo de **ANABELLA SCHOENLE** elabora un pensamiento de lo político a partir de la obra de Deleuze metiéndose en el barro de la historia argentina, en su estudio sobre *La patria fusilada* de Paco Urondo (libro que registra la entrevista realizada por Paco Urondo en mayo de 1973 a lxs tres sobrevivientes de la masacre de Trelew de 1972, considerada un ensayo de los métodos sistemáticos de tortura implementados durante la dictadura militar de 1976). El relato de estos hechos y vivencias es leído por Schoenle en términos de *acontecimiento* –en una lectura que no esconde las resonancias de este evento con las violencias concretas de nuestra gris actualidad– con el objetivo

de indagar cuáles serían los efectos que aún es posible extraerle, es decir, los sentidos políticos y sociales que aún es posible desplegar a partir de él y que nos fuerzan a pensar. La escritura de Schoenle logra dar lugar a ese despliegue de sentido, guiándonos a través de un recorrido en el que el testimonio vivo expresado en el libro de Urondo se irá entramando con algunos conceptos que Deleuze desarrolla en *Lógica del sentido* y en *Diferencia y repetición*: la noción de paradoja, que permite comprender el modo en que el sentido se constituye muchas veces en dos direcciones contrarias a la vez; la profundidad, del sentido heroico específico del modo de vida de lxs militantes en la Argentina de los años 70, paradójica en tanto es expresada en la superficie de los hechos relatados y de las vidas que lo hacían cuerpo; la noción de individuación, puesto que el hecho histórico mismo es pensado como individuo; y la *Idea Social*, a partir de la cual las preguntas se multiplican, para indagar las relaciones entre Idea y cuerpo, Idea y actualización, Idea, muerte y vida.

Bajo el título de "Ontología práctica: determinar las condiciones de los problemas sociales", encontramos el despliegue del concepto complejo de *estructura* en la ontología de nuestro autor bajo el aspecto fundamental del *problema*, entendido como aquello sobre lo que tienen derecho los seres humanos. Gestionar nuestros problemas aparece como reivindicación liberadora a lo largo de este texto. Para ello resulta indispensable pensar la teoría marxista del valor, que es puesta a jugar en el texto para especificar aquello que concierne al problema social y al modo en que podemos comprender la estructura que le da vida. En este recorrido, **SANTIAGO LO VUOLO** desarrolla una pregunta fundamental: al momento de crear problemas-solución que nos saquen de los ya habitados en el contexto del capitalismo, ¿es necesario actuar desde la estructura o desde fuera de ella? Las relaciones sociales de producción pueden permitirnos encontrar una clave interesante junto con la superestructura y la ideología tal como las lee Deleuze. Esto se asume teóricamente bajo el matiz que sugiere la articulación de lo simbólico, las relaciones diferenciales y los puntos singulares.

El texto de **ADRIÁN CANGI** se aboca a pensar la articulación entre la deuda infinita como modo de gobierno –no hace falta ir muy lejos para encontrar ejemplos– y la tierra como aquello que siempre se sustrae al territorio, y que

por ende posibilita líneas de fuga con respecto a las determinaciones actuales –como subraya el autor, históricas y teológico-políticas– de un territorio dado. De este modo, la tierra hace posible la resistencia, término que se solapa con el de democracia, siempre que entendamos por ello no la democracia formal del parlamentarismo burgués sino una "democracia radical", siempre en desajuste consigo misma. A partir de estas nociones, Cangi discute con la postura badiouana según la cual no habría una política deleuziana: hay en efecto una política desde el momento en que se piensa la deuda como fundamento a desfondar a partir de la tierra como posibilidad de invención.

El texto de **DIEGO ABADI** aborda un problema central de la exégesis de *Diferencia y repetición*: el de la relación que se establece entre sus dos nociones ontológicas centrales, la Idea y la intensidad. El texto expone un recorrido a lo largo de esta obra, o mejor dicho, tres recorridos, que recuperan las tres principales hipótesis que pueden plantearse al respecto: prioridad ontológica de la intensidad por sobre la Idea, prioridad ontológica de la Idea sobre la intensidad, o bien, mantener una paridad entre ambas (algo que conduciría –si es sostenido en términos absolutos– a plantear un dualismo insalvable que parte la inmanencia de la ontología deleuziana). El capítulo de Abadi presenta dos grandes virtudes. La primera se encuentra en la reconstrucción minuciosa de los argumentos textuales que permiten justificar cada una de estas hipótesis, y de los inconvenientes que cada una presenta, explicando con claridad cada uno de los conceptos deleuzianos que estos desarrollos hacen intervenir. La segunda radica en aportar una salida relativamente original al problema en relación con las interpretaciones habituales. Por un lado, el autor sostiene que, dado que las tres hipótesis cuentan con un sustento textual real, su antagonismo debería matizarse, para comprenderlas como puntos de vista distintos pero componibles entre sí. Por otro lado, luego de mostrar cómo la hipótesis de la paridad o equivalencia es difícil de sostener sin inclinarse por la preeminencia de alguna de las dos, y mostrando, en segundo término, cómo la opción por una prioridad de la Idea o lo virtual daría crédito a las críticas de Badiou ya mencionadas en este Prólogo (para quien la filosofía de la diferencia deleuziana no sería más que el despliegue de una metafísica de lo Uno), Abadi se inclina por la hipótesis de una prioridad de lo intensivo, que estaría materia-

lizado en las nociones de Eterno retorno y de los imperativos del Ser (la noción de *pregunta* como elemento generador del *problema*, es decir, de lo virtual).

Casi finalizando el libro, presentamos un texto en lengua extranjera. En este caso, el portugués de la hermana República de Brasil.[9] Allí, **CINTIA VIEIRA DA SILVA** aborda el concepto de *intensidad* con un definido interés por el arte: para la autora, en efecto, toda la filosofía de Deleuze puede leerse como una estética. Recorremos en estas páginas tres hitos de la obra deleuziana: *Diferencia y repetición*, *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?* De este modo, se establece una conexión entre la intensidad como génesis de la sensibilidad y el pensamiento –que signa la distinción entre las condiciones de una experiencia posible y las condiciones de la experiencia real–, las haecceidades o esencias singulares en la meseta sobre los devenires –cuyos ejemplos son mayormente, como se subraya, obras de arte– y los perceptos y afectos como devenires intensivos captados por el arte y transformados en monumentos capaces de instaurar nuevas conexiones entre los existentes.

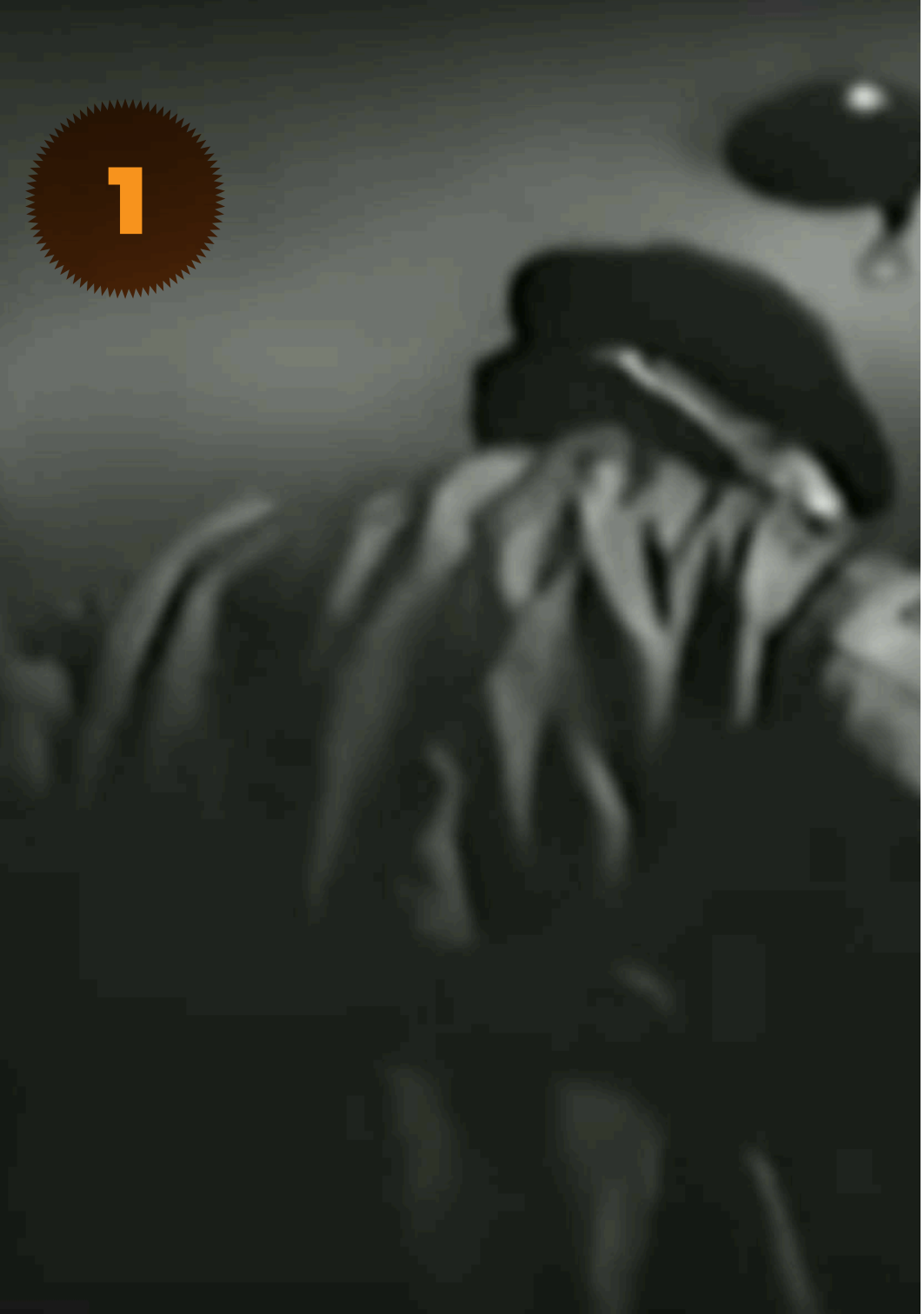
Finalmente, el trabajo de **JULIÁN FERREYRA** procede a partir de variaciones sobre el motivo de la *caída*. Con un atrapante ritmo poético y con la fuerza envolvente de una ola, quien lee es conducidx por el fluir de las caídas y remontadas intensivas, por las palpitaciones de las singularidades que deja un caer –ya que "caer" no significa morir sino vivir y dejar huellas, "estelas en la mar". Faroles en la noche de lo oscuro y distinto (el trazo vangoghiano sobrevuela el texto), las singularidades ideales no nos encandilan como la luz del racionalismo, pero permiten que las cosas se distingan entre ellas. Estas oscilaciones de la luz y la oscuridad constituyen la determinación en tanto tal, lo real en el movimiento de su diferenciación, y la dinámica marítima entre lo envuelto y lo envolvente nos va conduciendo suavemente a comprender que intensidades e Ideas no se contraponen sino que se pliegan las unas en las otras, y que el caer de la luz al atardecer abre en el mundo colores nuevos que ni la negra noche ni el enceguecedor mediodía podrían prever.

[9] Hemos decidido dejar en su idioma original las contribuciones latinoamericanas.

El recorrido que este libro propone es sinuoso. Busca expresar, en su variedad que someramente presentamos en estas páginas preliminares, la multiplicidad rizomática que la filosofía deleuziana implica, despliega e intenta pensar y poner en movimiento. Un libro hecho de materias, líneas, fechas, movimientos y velocidades muy diferentes. "Un pequeño engranaje de una maquinaria exterior más compleja"[10] por el que reafirmamos y reivindicamos nuestra manera de hacer filosofía, que no trata solamente de teorizar sobre conceptos abstractos y obras que requieren una erudición y lectura experta. Se trata, precisamente, de hacer filosofía con otrxs, producir de manera colectiva, disponer los saberes a una problematización de aquello que nos rodea, exponer aquello que nos preocupa, compartir la filosofía como un pensamiento para todxs. Nuestros materiales son ofrecidos como productos en los que expresamos aquello que nos conmueve y que podemos elaborar con mirada filosófica. Desde nuestra formación y trabajo asumimos un compromiso con la tarea del filosofar, que desarrollamos como profesionales; y con la necesidad de hacer filosofía que tiene toda sociedad. Por ello, ofrecemos nuestras producciones al alcance de cualquier lectorx que desee no sólo involucrarse en temas deleuzianos, sino realizar críticas, compartir puntos de vista, conversar con la actividad filosófica, etcétera. Nuestra propuesta es filosofar haciendo y hacer filosofando.

Solange Heffesse, Pablo Pachilla y Anabella Schoenle
Buenos Aires, 21 de enero de 2019

[10] Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, p. 18.



1

UNA LÓGICA DEL MEDIO: LA DISYUNCIÓN EN LA UNIVOCIDAD DEL SER. DELEUZE FRENTE A BADIOU[1]

CRISTÓBAL DURÁN

> La multiplicidad se mantiene totalmente indiferente a los problemas tradicionales de lo múltiple y de lo uno, [...] no hay ni uno ni múltiple.
>
> Deleuze, Gilles, *Foucault*[2]

Introducción

La lectura de Deleuze hecha por Alain Badiou en *La clameur de l'être* busca dar cuenta de algunos de los rasgos que hacen del pensamiento deleuziano un modo específico de comprender la ontología. Esto es algo enteramente discutible, y parece concernir más bien a una preocupación del propio Badiou por desmarcarse de los planteamientos de Deleuze, en lo que concierne a la relación entre ontología y el problema de la multiplicidad. De este modo, la primera operación llevada a cabo por Badiou es intentar mostrar que Deleuze sería el exponente de "un concepto renovado del Uno", mostrando de este modo que, contrariamente a lo que se suele considerar, la filosofía de Deleuze no correspondería a la de un pensador preocupado por pensar lo múltiple. Ahora bien, la segunda operación, y a nuestro modo de ver, la más fundamental, es acentuar que el interés deleuziano por la ontología, casi insoslayable a ojos de Badiou, corresponde a una ontología que no permite pensar lo múlti-

1 El presente trabajo es resultado del Proyecto FONDECYT N° 11150732 (CONICYT, Gobierno de Chile), "El dinamismo singular de la relación: elementos para una reconstrucción de la ontología relacional a partir de una teoría de las multiplicidades (Simondon, Deleuze)", del cual el autor es investigador responsable.

2 Deleuze, Gilles, *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 23.

ple puro, que sería la realización misma de la ontología que Badiou persigue, y que por lo demás se transforma en el rasero de cualquier ontología posible.

En las siguientes páginas, intentaremos mostrar que la temprana formulación deleuziana de la ontología, permite empezar a formalizar algunos de los rasgos de lo que el mismo Deleuze comprenderá como una "teoría de las multiplicidades". En este sentido, detenerse en la lectura llevada a cabo por Badiou nos permitirá empezar a perfilar la problemática toma de distancia hecha por Deleuze respecto a la ontología, para poder construir su filosofía a partir del concepto de multiplicidades que no se dejan captar al interior del dualismo entre lo Uno y lo Múltiple.

Metafísica del Uno, Metafísica de lo Múltiple

Tal como lo advierte en su detallado expediente sobre la relación entre Badiou y Deleuze, Jon Roffe afirma que en la filosofía deleuziana, "*en todas partes*, el tema de la multiplicidad *no está argumentado por una crítica de la subordinación relativa del Uno al Muchos, sino que lo está al rechazar totalmente esta díada*".[3] Podríamos sostener, por anticipado, que la lectura que hará Badiou, tanto en *La clameur de l'être*, como en algunos otros escritos donde Deleuze es el antagonista privilegiado,[4] busca obstinadamente mostrar en Deleuze una subordinación que termina por borrar lo múltiple en privilegio del Uno. Esto podría parecer extraño a primera vista, considerando que el argumento de Badiou se desarrolla explícitamente sobre el intento de evitar toda remisión de lo múltiple al Uno. La cuestión estribaría en establecer en qué condiciones lo múltiple puede ser pensado, y eso sería el modo en el cual se establece un suelo común para el contraste que Badiou pone en juego. Tanto es así que, todavía en 2000, algunos años más tarde de la primera publicación de *La clameur...*,

[3] Roffe, Jon, *Badiou's Deleuze*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2012, p. 9.

[4] Además de los dos volúmenes de *L'Être et l'événement* (de 1988 y 2006, respectivamente) es importante tener en consideración: "Gilles Deleuze, «The Fold: Leibniz and the Baroque»" en Constantin V. Boundas & Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994 y "L'Ontologie vitaliste de Deleuze" en *Court Traité d'ontologie transitoire*, París, Seuil, 1998, pp. 61-72.

Badiou reconoce que lo que más lo separa de Deleuze, y que constituye a su vez su punto de mayor proximidad, son "los requisitos de una metafísica de lo múltiple".[5]

Una parte importante del pensamiento desarrollado por Badiou desde *L'Être et l'Événement*, de 1988, intenta desarrollar una ontología de lo múltiple, que toma como modelo una comprensión del paradigma matematizado de los conjuntos.[6] En dicho desarrollo, un contendiente destacado será Deleuze, a quien considera como exponente de un paradigma "vital" de las multiplicidades abiertas y continuas. Lo que está en el fondo de esto, es el rechazo de Badiou –que incluso califica como una inconsistencia en Deleuze– a pensar las multiplicidades apelando a la idea de una Totalidad virtual. Así, para Badiou, la ontología de Deleuze es más bien una henología, donde las multiplicidades siempre quedarían subordinadas al Uno-Todo. ¿Pero es esto la ontología deleuziana? ¿No será más bien un modo de distribuir de mejor manera el lado del Uno y el lado de lo Múltiple, para efectos de poder controlar mejor la proximidad que el mismo Badiou ve entre ambas maneras de enfrentar el problema? E incluso podríamos preguntarnos: ¿Y si Deleuze se hubiese querido desembarazar de la ontología para finalmente pensar la multiplicidad en otro lugar, sin apelar a la cuestión del ser?

Badiou intenta reducir el pensamiento de Deleuze a un "concepto renovado del Uno", mediante un gesto simple: mostrar los pasajes donde Deleuze pareciera limitarse a afirmar una "metafísica del Uno".[7] Así Deleuze sería el peor enemigo de sí mismo: un filósofo que actúa contra su propia apelación a la diferencia y a las multiplicidades. A fin de cuentas, según Badiou, para Deleuze las singularidades son tramposamente subordinadas por un Uno peligrosamente idéntico a sí mismo, donde "lo forzado por [la] prueba del

[5] Badiou, Alain, "Un, multiple, multiplicité(s)" en *Multitudes*, Nº 1, 2000/1, p. 196.

[6] Badiou, Alain, *Deleuze. "La clameur de l'Être"*, París, Hachette, 2010, p. 11. Este es un punto que aquí sólo anunciaremos. Nuestro objetivo actual es formular un modo específico de sistematizar los reparos de Deleuze respecto a la teoría de conjuntos de la tradición que se formaliza en Dedekind y en Cantor, con el fin de distinguir las dificultades de la versión deleuziana del problema del continuo, y de este modo, del problema de la relación entre multiplicidad, virtualidad e infinito. Esperamos consignar esto en trabajos posteriores, donde se detalle cada uno de estos puntos de articulación.

[7] *Ibíd.*, p. 20.

múltiple ocasional de los casos no deja de experimentarse como idéntico a sí mismo".[8] Ahora bien, hay un gesto que me interesa muchísimo, y que no deja de ser llamativo. En la mayor parte de los momentos que podríamos denominar "estratégicos" del libro de Badiou, se consideran textos contenidos en *Différence et répétition* y *Logique du sens*. Así parece ser más fácil resolver que Deleuze conciba su pensamiento, en términos de Badiou, "sobre el fondo de una pre-comprensión ontológica del Ser en tanto Uno", e incluso decir que "Deleuze identifica pura y simplemente la filosofía con la ontología",[9] y esa ontología con la univocidad del ser.

Precisamente se dará la tarea de aclarar con su libro el planteamiento deleuziano de la univocidad del ser,[10] apoyado especialmente en el pasaje de *Différence et répétition* donde Deleuze afirma que los atributos inmanentes del ser "son *formalmente* distintos, pero todos iguales y *ontológicamente* uno".[11] Badiou entenderá que aquí reside la marca más explícita de la distinción deleuziana entre lo formal y lo real, donde sólo "el múltiple de las acepciones del ser es formal, sólo el Uno es real, y sólo lo real sostiene la distribución del sentido (único)".[12] La ontología deleuziana se difractaría, así, entre un múltiple formal y un Uno real, lo que evidentemente, para Badiou, entraña un rebajamiento de lo múltiple. De ahí que pueda entender esta univocidad como elemento contrapuesto a la formulación misma de la multiplicidad: el múltiple sólo sería simulacro, y su diferencia, sólo formal y modal. Se trataría de una multiplicidad correlativa de una obstinación, "más encarnizada aún que en cualquier otro filósofo, por mantener la tesis ontológica de la univocidad y el carácter ficticio de lo múltiple".[13] A fin de cuentas, es en la experimentación de la multiplicidad de casos donde "se forja la verificación forzada de la absoluta unidad del sentido".[14]

8 *Ibíd*., p. 29.
9 *Ibíd*., p. 32.
10 *Ibíd*., p. 38.
11 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, P.U.F., 1968, p. 387.
12 Badiou, Alain, *Deleuze..., op. cit.,* p. 40.
13 *Ibíd*., p. 46.
14 *Ibídem*.

Ontología y univocidad

La ontología deleuziana que podemos encontrar en los grandes libros de 1968 y 1969, que define al ser y su univocidad, se determina a título de una diferencia individuante que no puede ser sustraída de la sustancia, y que tendría que ser distinguida de las diferencias individuales. A tal punto que es cada individualidad la que se mantiene unívoca, para un Ser unívoco:

> Lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un solo y mismo sentido, sino que se diga, en un solo y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es "igual" para todas, pero ellas mismas no son iguales. Se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. [...] El Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma.[15]

Según el pasaje citado, podría parecer con justa razón que la univocidad viene aquí a excluir la diferencia, como de contrabando. Ante esto, el mismo Deleuze se detiene a mostrar que la formalización de la univocidad del ser precisa considerar una triple articulación, en beneficio de clarificar sus diferencias internas. En un primer momento, para Duns Escoto, a quien se debe la formulación, el ser común sería indiferente y neutral, precisamente para evitar la confusión panteísta. El ser unívoco se relacionaría con su propia diferencia a partir de sus distinciones formales (cualitativas) y sus distinciones modales (cuantitativas).

Pero esta relación con la diferencia no es todavía afirmativa. Desde el punto de vista de Deleuze, esa sería una de las cuestiones relevantes a la hora de pensar a Spinoza en esta historia. Notemos que para Duns Escoto el Ser no es un género superior o común que englobaría y subordinaría sus diferencias. Sin embargo, en su estricta neutralidad, mantiene todavía indiferenciados –mezclados, diríamos, siguiendo aquí la lógica de la formulación de falsos problemas de Bergson– lo ontológico, lo formal y lo numérico. En esta historia de la formulación de la univocidad del ser, Spinoza ganaría dicha afirmación

15 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit*., p. 53.

al mostrar que el ser es una verdadera proposición expresiva, en la cual la sustancia es *designada* por todos los atributos conforme a su esencia, y *expresada* por todos los modos, conforme a su grado de potencia.

Pero quizá el momento decisivo en lo que a nosotros nos interesa discutir, es aquel destacado a partir del nombre propio de Nietzsche. La sustancia única de Spinoza todavía conserva, como Deleuze observa, cierta indiferencia e independencia respecto a los modos. Los modos dependen de la sustancia, pero como si se tratara de *otra* cosa. "Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de los* modos y sólo *de los* modos. Dicha condición sólo puede ser cumplida al precio de un vuelco categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc. [...] Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa".[16] Digamos, a Spinoza sólo le faltaba hacer girar la sustancia alrededor de los modos, y mostrar que el único devenir-idéntico es el del devenir, y que, en esa medida, el eterno retorno es la realización efectiva de la univocidad del ser.

Al considerar el momento nietzscheano en la caracterización de la univocidad del ser, se introduce la exigencia de pensar cómo *el ser de dice de lo múltiple*. Si se piensan ambos desligados, como si se tratara de elementos diferenciados discretamente, se corre el riesgo de reducir al ser sólo según un sentido común distributivo y al individuo sólo como una diferencia general. Y así, "por mucho que «se abra» la lista de categorías, o incluso se haga infinita la representación, el ser continúa diciéndose en muchos sentidos de acuerdo con las categorías, y aquello de lo que él se dice sólo está determinado por diferencias «en general»".[17]

Que el ser diga de lo múltiple es una de las claves tempranas para comprender la fórmula deleuziana de una "teoría de las multiplicidades". Ella consistiría en subsumir al ser, ya no considerado genéricamente, "bajo el caso" de cada una de las diferencias atributivas, como Deleuze caracteriza esa doble afirmación del ser que se dice de cada una de sus diferencias y que constituye

[16] *Ibíd.*, p. 59.

[17] *Ibíd.*, p. 387.

el método de vice-dicción.[18] Una vez más se trata de no separar, como si se tratara de entidades individuadas discretas, al Uno de lo Múltiple. Como en una especie de centro no jerarquizado, viene a aparecer aquí la cuestión de la síntesis disyuntiva para pensar esta operación que en *Différence et répétition* se podía considerar a propósito de Nietzsche. Los entes, dice Deleuze, son múltiples y diferentes, "producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjoncta*".[19] ¿Cómo se condice esto en primera instancia con la cuestión de la univocidad? El ser se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice, pero lo que se dice no es lo mismo:

> La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona o –como vimos a propósito del juego ideal– la afirmación del azar en una vez, el único arrojar para todas las tiradas, un solo Ser para todas las formas y las veces, una sola insistencia para todo lo que existe, un solo fantasma para todos los vivos, una sola voz para todo el rumor y todas las gotas del mar.[20]

Una vez más, de lo que se trata en Deleuze, es de dar cuenta de la univocidad como un espacio único y abierto. Lo que, en textos más tardíos, por ejemplo, en sus trabajos sobre cine, se presentará siguiendo la idea del Todo abierto, del Todo que no está dado.[21] En la conclusión de su libro de 1968 leemos: "*el Todo es igual* y *el Todo retorna* sólo se pueden decir allí donde se alcanza la última extremidad de la diferencia".[22] No sería exagerado decir, por ahora de un modo muy precipitado y eludiendo la argumentación rigurosa que lo requeriría, que pensar ese Todo –afirmar ese Todo– se hace sobre la base de un pensamiento de la disyunción, de la diferencia inclusiva. Una síntesis, como se dice en *Logique du sens*, que "afirma lo disjunto como tal y que hace resonar cada serie en la otra, volviendo cada una sobre sí misma ya que la

[18] *Cf.* Deleuze, Gilles, "La méthode de dramatisation" en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Minuit, 2002, p. 142.

[19] Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 210.

[20] *Ibíd.*, pp. 210-211.

[21] Deleuze, Gilles, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, París, Minuit, 1983, p. 22.

[22] Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 446.

otra regresa en ella, y volviendo fuera de sí cuando la otra regresa a sí misma: explorar todas las distancias, pero en una misma línea, y correr muy rápido para permanecer en el mismo sitio".[23]

La síntesis, o la "fatalidad interna del deleuzianismo"

La lectura de Badiou no es sólo injusta, sino que se plantea en un punto en el cual es insostenible la multiplicidad emparentada con un Todo. Si para Badiou se trata de deslindar la cuestión del Uno y la cuestión del Múltiple –lo que lo llevará a distinguir multiplicidades consistentes e inconsistentes–,[24] para Deleuze se trata precisamente de demostrar que la univocidad es algo así como un plano de consistencia que define a las multiplicidades, y que en esa medida no son discernibles respecto del Uno. Una gran diferencia estribaría entonces en la cuestión de la afirmación de una totalidad. Para Badiou, Deleuze sería lisa y llanamente inconsecuente en un intento de mantener a distancia lo Uno y lo Múltiple al pensar la cuestión del ser, dado que intentaría a toda costa mantener una Totalidad virtual, cuando, para Badiou, "en lo que a conjuntos se refiere, no hay ni conjunto universal, ni Todo, ni Uno".[25] Para Deleuze, efectivamente,

> No se debe confundir el todo, los "todos", con *conjuntos*. Los conjuntos son cerrados, y todo lo que está cerrado lo está de un modo artificial. Los conjuntos son siempre conjuntos de partes. Pero un todo no está cerrado, está abierto; no tiene partes, salvo en un sentido muy especial, ya que no se divide sin cambiar de naturaleza en cada etapa de la división.[26]

En este sentido, para Badiou la idea deleuziana de multiplicidades –de Todos abiertos– sería sólo la muestra de la invención de un tercer concepto,

[23] Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 209-210.

[24] "La ontología no puede ser más que una *teoría de multiplicidades inconsistentes en cuanto tales*. «En cuanto tales» quiere decir: lo que es presentado en la situación ontológica es el múltiple, sin otro predicado que su multiplicidad". Badiou, Alain, *L'Être et l'Événement*, París, Seuil, 1988, p. 36.

[25] Badiou, Alain, *Deleuze..., op. cit.*, p. 11.

[26] Deleuze, Gilles, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, *op. cit.*, p. 22.

producto de un "terrorismo vitalista",[27] que no haría más que pretender romper la distinción entre lo Uno y lo Múltiple, por la vía de una virtualidad que operaría como reforzamiento del Uno. Es interesante entonces que Badiou entienda lo Virtual como el nombre principal del Ser, como nombre en el cual el Uno se refuerza y finalmente como sitio donde el ente actual encuentra unívocamente su fundamento.[28] Esta estrategia de lectura es lo que permite, al reducir la cuestión de lo Virtual a un mero fundamento que se da retirándose, mostrar que las formas de lo múltiple son siempre actuales, y que por consiguiente no hay manera de afirmar el Uno. El argumento es, *grosso modo*, el siguiente: si lo Virtual es el fondo mismo de la actualización, actúa como modo de mantener la univocidad, como una especie de trascendencia, como la entiende el mismo Badiou, que remite la lógica de lo múltiple a un Uno.

¿Deleuze, un filósofo de la trascendencia? Una trascendencia invertida, dice Badiou, cuyo Uno-todo, Virtual, viene a detener lo múltiple y a fijarlo como un múltiple de Unos.[29] Eso haría de Deleuze un filósofo dogmático, que vuelve a juntar el acontecimiento con la empresa del Uno.[30] Ahora bien, esto permite a Badiou sostener que lo múltiple sólo puede ser el múltiple de nada, el conjunto vacío. Cabe preguntarse si el interés deleuziano por recusar la teoría de conjuntos –entendida como una guía de un pensamiento ontológico de lo múltiple puro, como hace Badiou– no es más bien rechazar la pretensión de un múltiple que, en su pretensión de ordenarse en su pura acontecimentalidad, se presenta como una colección de actualidades. El mismo Badiou parece reconocer el riesgo de hacer depender el múltiple de una "cierta familia de conjuntos":

> Toda figura del tipo pliegue, intervalo, estrechamiento, dentellada, fractal, o incluso caos, tiene su esquema en cierta familia de conjuntos, e incluso está desbordada, pensada como caso particular de un inmenso despliegue de configuraciones conjuntistas que agotarían su significación múltiple. Esta proyección sobre la pareja conjuntos/multiplicidades de nuestra controversia

[27] Badiou, Alain, "Un, multiple, multiplicité(s)", *op. cit.*, p. 197.

[28] Badiou, Alain, *Deleuze..., op. cit.*, p. 65.

[29] *Ibíd.*, p. 70.

[30] Badiou, Alain, *Logique des mondes. L'Être et l'événement, 2*, París, Seuil, 2006, p. 410.

> referida al fundamento (lo actual-múltiple contra lo virtual-Uno) no tiene ninguna oportunidad de llegar a una síntesis. [...] yo "quería" que las multiplicidades fueran conjuntos, él "quería" que no lo sean.[31]

Ahora bien, esta inserción de las multiplicidades en el modelo conjuntista obedece, a nuestro parecer, a una lectura de la univocidad del ser que pierde de vista el "uso positivo de la síntesis disyuntiva". No hay otra individuación u otros individuos por fuera de la sustancia, ya que el Uno de la univocidad condiciona la afirmación de lo múltiple en su irreductibilidad.[32] Es bajo esta seña que parece inadmisible desolidarizar un pluralismo de un monismo, pero no a la manera de un dualismo inmóvil, uno que "no dejamos de desplazar".[33] No es difícil entender por qué Badiou se empecina en mostrar que las multiplicidades deleuzianas devienen dualismos (por ejemplo, Actual/Virtual), sólo para efectos de salvar al Uno otorgándole su parte de indeterminación y no limitándolo a lo actual.[34] Podríamos pensar que, en su intento de sustraer a lo Múltiple de lo Uno, y decretando las multiplicidades como actuales, a Badiou sólo le queda dar crédito de un fundamento vacío para éstas. El vacío estaría presto a ocupar el lugar del Uno, pero a fuerza de sustracción.

Antes que eso, la fórmula "pluralismo=monismo" tendría que venir a regular la cuestión de la dualidad, es decir, la sustracción del Uno a la categoría de la mediación. Como ha mostrado recientemente Mohamed Ben Mustapha, dicha fórmula exhibiría la labor de una especie de mediación "neutra", ejercida contra la síntesis conjuntiva, considerada como una "mediación absorbente".[35] La dualidad sintética, entonces, esa dualidad complicada que aparece muy temprano en el pensamiento de Deleuze marcaría cierta "fatalidad interna del deleuzianismo",[36] que no es otra que el surgimiento de una sucesión que no se

[31] Badiou, Alain, *Deleuze..., op. cit.*, p. 72.

[32] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 185.

[33] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980, p. 31.

[34] Badiou, Alain, *Deleuze..., op. cit.*, p. 81.

[35] Mustapha, Mohamed Ben, "Deleuze ou la formule" en Jedrzejewski, Franck y Jean-Clet Martin (dirs.), *Deleuze, philosophe des multiplicités*, París, L'Harmattan, 2017, p. 71 n.

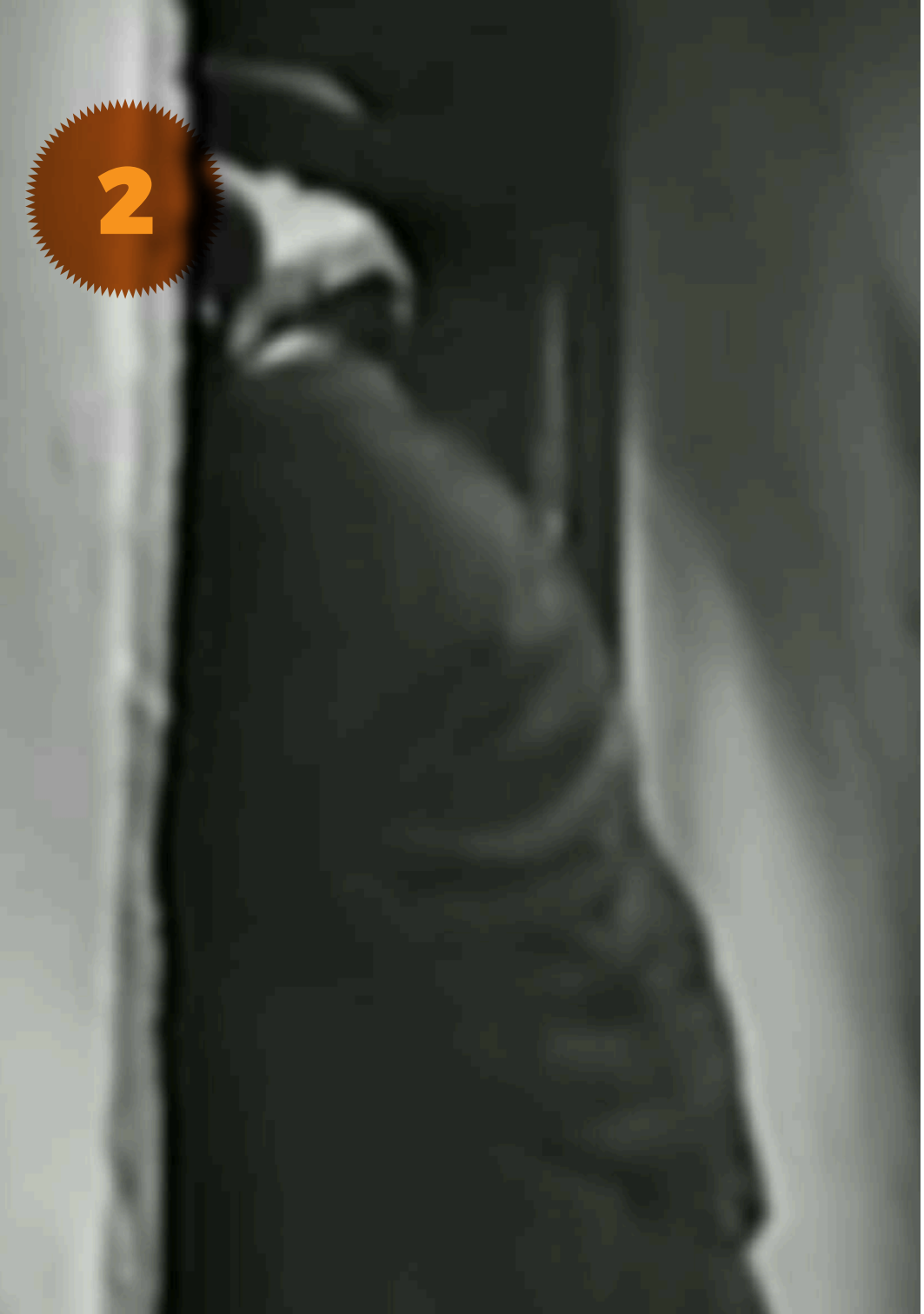
[36] *Ibíd.*, p. 75.

articula de actual a actual, de un elemento discreto a otro. Lo que Badiou no habría querido pensar es, más bien, una síntesis no-conjuntiva, una disyunción o una divergencia afirmada como tal. Si bien, la afirmación del Dos sólo se da generalmente al precio de la negación de su diferencia, dicha disyunción puede aparecer, singularmente, en la conjunción, en la lógica del "Y", en un *medio* definido por un tejido hecho por la conjunción "y... y... y...".[37]

No es casual que Deleuze y Guattari hayan dicho de esta lógica que, en la conjunción que ella propone, habría "fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser", que ella "derrumbaría la ontología". Mantener la diferencia no es otra cosa que afirmar eso que subordina el ser a cada caso, cada una de las diferencias. Y, por ello, ya no cabe afirmar ni actualidades, ni relaciones localizables. "*Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una *y* a la otra, un arroyo sin principio ni fin, que carcome sus dos orillas y adquiere velocidad en el medio".[38]

[37] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 36.

[38] *Ibíd.*, pp. 36-37.



2

DE LA TOPOLOGÍA CONCEPTUAL COMO PRÁCTICA DE LA ONTOLOGÍA

GONZALO SANTAYA

Si la ontología deleuziana, según afirmamos plegándonos al título de esta Colección, es una "ontología práctica" –y esto, no porque la consideremos como un cuerpo doctrinal sobre "el Ser", que entre sus consecuencias conllevaría una reproducción o una aplicación en un ámbito externo o ajeno al pensamiento, sino porque la misma actividad en la que nos compromete su estudio es ya aplicación, una transformación de nuestra relación con las cosas y con nuestra propia subjetividad (lo cual sería ya de por sí una transformación de las cosas mismas)–, si la de Deleuze, digo, es efectivamente una ontología práctica, ¿no es a la inversa también la suya una singular práctica de la ontología?

Al poner su actividad intelectual como inmediatamente "práctica", el filósofo deberá concebir un modo de abordarla, de pensarla, construirla y expresarla, que serán seguramente diferentes de los de aquél que la pone como una actividad eminentemente teórica cuyo único fin sería el desvelamiento discursivo de una verdad que se esconde en otro plano que el de la realidad cotidiana. Si asumimos que la ontología como discurso conceptual sobre la esencia del ser es el núcleo o la especificidad de la filosofía, y que el elemento propio de la filosofía –siguiendo a Deleuze y Guattari– es el concepto,[1] la relación con el concepto de una ontología que se reclama como "práctica" será entonces diferente de la de una ontología que se quiere exclusivamente teórica. Yo quisiera proponer que, entre las múltiples entradas que admite la singular

[1] Como se afirma en repetidas oportunidades en *¿Qué es la filosofía?* (*cf.* por ejemplo Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, p. 10-11 [*¿Qué es la filosofía?,* trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 11]). En todos los casos citaré la obra de Deleuze o Deleuze y Guattari en su original francés, realizando una traducción propia; los datos de la edición española correspondiente estarán aclarados entre corchetes a continuación.

práctica deleuziana de la ontología, hay un interesante camino por recorrer si se enfoca bajo la lente de lo que podemos llamar una "topología conceptual".

"Topología" es una palabra que intimida, inclusive al que tiene cierta familiaridad con la matemática. Si tomamos algún manual o guía de estudio titulada "Introducción a la topología" o similar (hay varios) nos encontraremos con un rígido sistema axiomático cargado de términos técnicos, cuyo intento de asimilación en seguida puede conducirnos a dolores de cabeza y frustraciones profundas, y al sentimiento de que eso nada tiene que ver con la filosofía, y mucho menos con la filosofía deleuziana. Debemos recordar sin embargo esa distinción que Deleuze traza entre dos tipos de nociones científicas. Por un lado, estarían aquellas que son "exactas por naturaleza, cuantitativas, ecuacionales, que carecen de sentido fuera de su exactitud"[2] en las que la filosofía no encontrará demasiado provecho; por otro lado, estarían también las "fundamentalmente inexactas, que no obstante son perfectamente rigurosas, nociones de las que los científicos no pueden prescindir, y que pertenecen al mismo tiempo a los científicos, a los filósofos y a los artistas."[3] Esta distinción afecta de hecho a toda noción científica, a pesar de que ambos aspectos coexisten: exactitud e inexactitud (o mejor, anexactitud)[4] "se mezclan en lo concreto".[5] Es decir que, aún bajo la pretendida pureza –depurada de toda posible interferencia de sentido– a la que aspiran las teorías científicas más abstractas y exactas, subyacen siempre intereses, supuestos, afectos, problemas comunes o simples relaciones con otras disciplinas que atraviesan, interfieren y contaminan necesariamente la labor científica.[6]

[2] Deleuze, Gilles, "Entretien sur *Mille Plateaux*" en *Pourparplers*, París, Minuit, p. 44-5 ["Entrevista sobre *Mil mesetas*" en *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 49].

[3] *Ibíd*, p. 45 [50].

[4] Siguiendo el término introducido en Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 31 y 454 [*Mil Mesetas*, trad. José Vázquez Pérez, Barcelona, Pre-Textos, 1988, p. 25 y 373]).

[5] Deleuze, Gilles, "Entretien sur *Mille Plateaux*", *op. cit.*, p. 45 [50].

[6] Al punto que puede afirmarse que esta labor es dependiente de esas interferencias, entendiendo por ello que la axiomatización exacta de toda teoría es secundaria con respecto a los problemas a los que ella responde, y al proceso de experimentación creativa por el cual esos problemas se determinan y resuelven. Sobre esta dependencia, tal como es caracterizada en el pensamiento deleuzo-guattariano, *cf.* Smith, Daniel, "Axiomatics and problematicsas two modes of formalization: Deleuze's epistemology of mathematics" en Duffy, Simon (ed.), *Virtual Mathematics. The logic of*

En la topología esta interferencia se manifiesta fácilmente, porque conviven en ella (tanto en sus presentaciones actuales como en su historia) una mezcla entre el rigor de la exactitud científica con la "rigurosidad anexacta" que implica la visualización de transformaciones dinámicas de cuerpos y figuras. De hecho, la topología puede definirse exactamente –o *axiomatizarse*– como una colección de subconjuntos abiertos sobre un conjunto dado, los cuales cumplen con ciertas condiciones de unión y de intersección,[7] pero puede también presentarse, siguiendo al filósofo de la matemática Luciano Boi, más anexactamente, como:

> [L]a parte más abstracta (aunque en otro sentido, la más concreta) de las matemáticas, que se define como la ciencia de las transformaciones de objetos extensos y de espacios más o menos abstractos por deformaciones continuas, es decir sin cortes ni desgarramientos [...] El criterio de similitud por superposición o por reproducción de las magnitudes, y por lo tanto la noción misma de semejanza visible, pierde todo su sentido en topología.[8]

Los conceptos filosóficos, no son, desde luego, objetos extensos (y, por lo tanto, no son deformables extensivamente). Esto no quita que puedan ser considerados, bajo ciertas condiciones, como un tipo particular de objetos topológicos. El método de la deformación continua que no reposa sobre un criterio de semejanza intuitiva (tal como describe el fragmento de Boi que citamos) puede en cierto modo presentirse ya desde los trabajos monográficos de Deleuze. ¿No es acaso lo que vemos en *Spinoza y el problema de la expresión*, donde el concepto de "expresión", marginal en la letra de la *Ética*, en el ejercicio deleuziano demuestra sin embargo poder *estirarse* y volverse coextensivo al spinozismo en su conjunto, envolviéndolo, como si se tratara de su intuición básica y primera?

difference, Manchester, Clinamen Press, 2006, pp. 145-168.

[7] *Cf.* por ejemplo, Munkres, James, *Topología*, Madrid, Pearson Publicación, 2002, p. 85. Una sumaria presentación de las nociones técnicas de la topología en un contexto más ameno para los lectores de ciencias humanas puede encontrarse en Thom, Réné, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, París, Flammarion, 1983, pp. 161-2 (Thom, célebre por su "teoría de las catástrofes" que consiste en el estudio de las singularidades características de ciertas estructuras topológicas, es citado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, *cf.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 300 y 601 [309 y 507]).

[8] Boi, Luciano, *Morphologie de l'invisible*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2011, p. 25-26. Yo traduzco.

Algo así podría también decirse del concepto de "pliegue" en el Leibniz deleuziano (concepto de fuerte impronta topológica), o del personaje conceptual del tribunal de la razón en *La filosofía crítica de Kant* (a partir del cual Deleuze redespliega toda la empresa crítica, denunciando la falsa imparcialidad de una "jueza razón" interesada). Lo mismo ocurre con el concepto de "diagrama" en el *Foucault*: el término "diagrama" aparece dos veces en *Vigilar y castigar*,[9] pero es uno de los elementos centrales del análisis deleuziano.

Estos señalamientos podrían inmediatamente asociarse a esa conocida caracterización que Deleuze hace de su propio ejercicio monográfico como "sodomía":[10] hacerle un hijo monstruoso por la espalda a un filósofo desprevenido sería precisamente este ejercicio de tomar un elemento (o un grupo de elementos) de su sistema de pensamiento y someterlo a una serie de transformaciones y desplazamientos, deformarlo de modo tal que todo el sistema se deforme (pero de manera continua, suavemente, es decir, sin desgarrarlo). Esta deformación de un sistema redundaría, entonces, no tanto en un nuevo sistema como en una nueva manera de visualizarlo o redesplegarlo dentro de nuevas coordenadas, es decir re-dimensionarlo, volviendo visibles consecuencias o propiedades no explícitas en el sistema de base. La finalidad de la deformación sería hacer decir a una filosofía algo que no es evidente en ella, mostrar presupuestos implícitos, o iluminar una idea que, aunque invisible está ahí presente, envuelta, pero operante. (Abordar todo esto desde la topología suena quizá mucho más sofisticado que desde la imagen de la sodomía; pero no debemos olvidar que las geometrías no-euclídeas son precisamente un hijo monstruoso que se le ha hecho por la espalda a la geometría euclídea, fruto de una ligera modificación de uno de sus postulados, que tiene por resultado una deformación radical tanto del espacio euclídeo como del sistema formal que lo describe).[11]

[9] *Cf.* Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002, p. 176 y p. 208.

[10] Deleuze, Gilles, *Pourparplers*, *op. cit.*, p. 15 [14].

[11] Luego de distintos intentos por fundar el célebre quinto postulado del libro I de los *Elementos* de Euclides (conocido como "postulado de las paralelas", pues afirma la existencia de *una* paralela a una recta dada, que pasa por un punto exterior a la misma), distintos matemáticos trabajando más o menos aisladamente durante principios del siglo XIX (Gauss, Boilay, Lovatchevsky, y más tarde Riemann) llegaron a la conclusión de que dicho postulado podía ser modificado dando por resultado distintas estructuras geométricas, con propiedades diferentes a las del clásico espacio euclídeo. Para una introducción a estos temas *cf.* Datri, Edgardo, *Geometría y realidad física de Euclides a Riemann*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Es posible entonces que esta idea de una "topología conceptual" sea una categoría interesante para leer las monografías deleuzianas, pero creo que lo es sobre todo para abordar el espíritu de su obra propia y junto a Guattari. Ya desde el 68, en su conferencia "El método de dramatización", en la que desarrolla los conceptos principales de su tesis doctoral *Diferencia y repetición*, Deleuze caracteriza dicho método como una "topología trascendental".[12] Uno de los principales aportes filosóficos en esa primera gran obra propia de Deleuze es el concepto complejo de la diferen*t/c*iación,[13] que implica una dinamización productiva en el espacio-tiempo de una Idea o estructura problemática compleja descripta como "variedad" o "multiplicidad" que, siguiendo el trabajo del matemático alemán Bernhard Riemann, Deleuze define como "una multiplicidad definida y continua de *n*-dimensiones".[14]

De hecho, desde *El bergsonismo* hasta *¿Qué es la filosofía?*, Riemann y su noción de variedad o multiplicidad continua *n*-dimensional aparece y reaparece fugazmente, por destellos, trazando un camino subterráneo que nuestro trabajo con las fuentes deleuzianas debe todavía desentrañar. Por ahora nos basta con señalar que la importante intervención matemática de Riemann (que es un claro caso de "rigurosidad anexacta" y que el propio autor reconoce que tiene mucho de filosófica)[15] es que una variedad continua es algo

[12] En rigor, dice: "tipología, topología, posología, casuística trascendentales" (Deleuze, "El método de Dramatización" en *L'île déserte*, París, Minuit, 2002, p. 133 [la traducción castellana, a cargo de José Luis Pardo, omite el término "topología", *cf. La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 129]). Y en *Lógica del sentido* caracteriza el campo trascendental como una "topología de superficie" (Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 133 [*Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 124])

[13] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 270, 317 y 358 [*Diferencia y repetición,* trad. María Delphy y Hugo Becaccecce, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 331, 368 y 412].

[14] *Ibíd.*, p. 286 [277]. Para una exposición sobre la cercanía entre la geometría de Riemann y la topología, y de sus relaciones con el método deleuziano en filosofía, *cf.* Plotnitsky, Arkady, "Manifolds: on the concept of space in Riemann and Deleuze" en Duffy, Simon, *op. cit.*, pp. 185-208.

[15] *Cf.* Riemann, Bernhard, "Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géometrie" en *Œuvres Mathématiques de Riemann*, París, Gauthier-Villars, 1898, pp. 280 y ss. (tomamos la traducción francesa a cargo de Jules Houël, versión utilizada por el propio Deleuze). Allí, introduciendo la noción de magnitud de dimensiones múltiples, Riemann apela a "la indulgencia de los lectores" por no estar lo suficientemente versado en las exposiciones de naturaleza filosófica, "donde la dificultad reside más en la concepción que en la construcción" (p. 281). En rigor, Riemann no habla de

así como un concepto, cada uno de cuyos "casos" admite diferentes *modos de determinación* (las distintas dimensiones que *definen* el concepto), tales que es posible realizar un pasaje o transición de un caso del concepto a otro de manera continua. Una multiplicidad continua se distingue de una discreta, cuyos elementos existen separadamente y no es posible concebir una transición continua de uno a otro.

Riemann indica un método para el análisis de una variedad continua dada, de una cantidad indeterminada de dimensiones –*n* dimensiones–, que consiste en determinar la posición de un punto en dicha variedad a través de *n* determinaciones de magnitud, es decir, una función de *n* variables independientes. Una de las grandes rupturas de Riemann respecto a la concepción euclídea es afirmar que una multiplicidad semejante no debe suponer necesariamente una métrica común entre sus dimensiones, es decir que no hay, entre las diferentes dimensiones que componen un fenómeno, una unidad homogénea común que pueda trasladarse de una a otra permaneciendo idéntica (cosa que sí ocurre con la altura, anchura y profundidad de nuestro espacio empírico). Es por ello que las dimensiones pueden no ser pasibles de subsunción bajo una misma escala, sino obedecer cada una a un régimen heterogéneo a las restantes (espacio y tiempo para el movimiento, tono y volumen para el sonido, son ejemplos de regímenes heterogéneos de magnitud que se relacionan para producir fenómenos que, como los movimientos y sonidos, se manifiestan como un *continuum*). Otra ruptura importante con la visión euclídea yace en la posibilidad de explorar intrínsecamente las propiedades de un espacio, sin necesidad de recurrir a una dimensión suplementaria (*n*-1, nos recuerdan a menudo Deleuze y Guattari).[16] Por ejemplo: para analizar una esfera en el espacio euclídeo, debe referírsela a tres ejes o dimensiones espaciales distintas, homogéneas entre sí, y externas a la esfera (x, y, z); al contrario, la esfera riemanniana puede ser definida intrínsecamente desde múltiples sistemas de referencia, partiendo de un punto cualquiera de la esfera y el entorno o vecindad infinitesimal que lo rodea, y trazando progresivamente conexiones entre ese y otros puntos/entornos, desplegando ejes de referencia diferentes

"casos" ni de "elementos" (término que reserva para las multiplicidades discretas), sino de "puntos".

16 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 13 [12].

para cada movimiento, y realizando su conexión sin necesidad de suponer un sistema de ejes externo a la figura.

Así como son posibles diversos modos de conexión entre los distintos puntos del espacio, distintos medios de "traducción" entre las distintas dimensiones son posibles en cada caso, con el fin de realizar el cálculo y simplificar el hallazgo de las conexiones entre los puntos (la velocidad de la luz en la teoría de la relatividad, por ejemplo, aporta un recurso al cálculo físico permitiendo compatibilizar el tiempo con un espacio de tres dimensiones, como se ve en la noción del complejo espacio-tiempo tetradimensional de Einstein, cuya posibilidad teórica fue establecida por Riemann). En una multiplicidad *n*-dimensional, donde un punto cualquiera es localizado por *n* determinaciones de magnitud, a mayor cantidad de dimensiones consideradas mayor complejidad del sistema, mayor cantidad de conexiones y de transformaciones entre un punto y otro.

No es mi intención desarrollar con mayor precisión estas ideas de Riemann ni su enorme influencia en topología, sino mostrar la importante resonancia que ellas implican con relación a la ontología topológica de Deleuze que parte de la afirmación de un espacio virtual, *n*-dimensional, multiplano, intrínsecamente informal, amorfo o caótico. Las formas, consideradas *en* ese espacio, se transforman a velocidad infinita según la cantidad y el tipo de modos de determinación o de dimensiones consideradas. En ese sentido, puede afirmarse que desde el movimiento de la dramatización de la Idea de *Diferencia y repetición*, hasta el de diagramatización de la máquina abstracta en *Mil mesetas* (también presente en el *Foucault*, en el *Francis Bacon* y en *¿Qué es la filosofía?*), las nociones de la topología que hemos mencionado (transformación continua, *n*-dimensionalidad) juegan un papel fundamental.

En *Diferencia y repetición*, las Ideas, en tanto variedades *n*-dimensionales, son *expresadas* por intensidades, entendiendo por ello una "relación que comporta esencialmente una *torsión* entre un expresante y un expresado, tal que el expresado no existe fuera del expresante, aunque el expresante se relacione con aquél como a algo completamente otro".[17] Quizá la ontología desarro-

17 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 334 [386].

llada en *Diferencia y repetición* se juegue en esa torsión expresiva que hace depender a la Idea de la intensidad, y viceversa, en un movimiento inmanente que dinamiza espacio-temporalmente (dramatiza) un complejo virtual en un campo intensivo que preside todo proceso de individuación. Este movimiento estaría igualmente a la base de lo que años más tarde Deleuze y Guattari describirán como la efectuación de la máquina abstracta por agenciamientos maquínicos concretos. Allí, el diagrama actúa como zona de indiscernibilidad entre materias y funciones *informales*, emitiendo singularidades que son captadas y efectuadas por agenciamientos que comunican formas de contenido y expresión.[18] Tanto en un caso como en el otro, se trata de dar cuenta de las formas de la experiencia real a partir de un proceso de morfogénesis, fruto de un campo amorfo poblado de singularidades pre-individuales e intensidades pre-personales, cuya interacción desencadena dicho proceso. Así, el modo en el que el propio pensamiento de Deleuze se dramatiza, siguiendo el orden de su obra –la dramatización de la "dramatización"–, nos conduce del drama al "diagrama" o máquina abstracta.

El diagrama, diamante en bruto que el aventurero explorador Guattari aproxima al banco de trabajo del paciente pulidor Deleuze, se vuelve en seguida una pieza central en su(s) pensamiento(s). Sin duda hay algo del orden de la transdisciplinariedad del concepto que a ambos pensadores les resulta atractivo (los diagramas son utilizados por matemáticos, físicos, lingüistas, psicólogos, artistas de toda índole), pero hay un uso específicamente topológico del diagrama que no puede soslayarse en la elucidación del concepto deleuzo-guattariano, a pesar de no ser explicitado por ellos. Ese uso refiere a una actividad de *visualización* o *presentación creativa* de "algo" que es por sí mismo invisible o irrepresentable. Volvemos a Boi:

> La representación en topología no puede evadirse de un proceso de «visualización matemática» (de idealización o de imaginación). Esta visualización requiere un nuevo tipo de intuición, más conceptual y al mismo tiempo más pictural (diagramática), resueltamente alejada de las sensaciones inmediatas y la intuición empírica. En topología [...] el diagrama o el grafo [...] no son ya la imagen de alguna cosa, de un objeto exterior que la imagen se encargaría de representar, sino que es él mismo el objeto que presenta un universo de relaciones y propiedades «ocultas», ausentes de la imagen.[19]

[18] *Cf.* por ejemplo. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 175 y ss. [143 y ss.].

Nuevo planteo del esquematismo kantiano, el diagramatismo deleuzo-guattariano tiene también una doble articulación hacia lo conceptual (o funcional) y hacia lo intuitivo o pictoral (o material). Cabe recordar que la dramatización es presentada en *Diferencia y repetición* como la alternativa de la filosofía de la diferencia al esquematismo kantiano (y algo semejante ocurre con el diagrama en el *Foucault*).[20] Pero distanciándose del cuadro kantiano, el diagrama no busca una aplicación de un concepto preexistente a una imagen externa cuyas reglas de producción están preestablecidas y limitadas de antemano de acuerdo con un cierto modelo del espacio. Al contrario, el diagrama en topología supone la puesta en acto de un complejo creativo conceptual-pictórico, donde, sin perder su heterogeneidad, cada uno de estos aspectos se funde en el otro en un movimiento inmanente de indiscernibilidad relativa. De hecho existen tratados en topología que "mezclan" en sus demostraciones ecuaciones con diagramas, unas permiten inferir y demostrar propiedades de las otras, y viceversa.

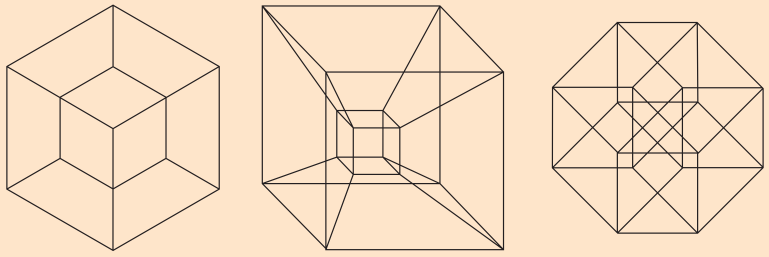
Veamos el diagrama del objeto topológico llamado tesseracto o hipercubo (figura 1). El hipercubo es el producto de "sumergir" (noción exacta/anexacta de la topología) un cubo (o sea, una figura de tres dimensiones) en un espacio de cuatro dimensiones. Este objeto que parece indescifrable para la percepción tradicional –euclídea, tridimensional– del espacio, es sin embargo definible matemáticamente desde un sistema de ecuaciones que remite a cuatro variables. Las representaciones sólo son aproximadas pues no podemos dibujar en cuatro dimensiones; por el mismo motivo, son múltiples, pues a mayor cantidad de dimensiones, mayor número de perspectivas posibles sobre el objeto. Al sumergir la figura en una nueva dimensión podemos extraer nuevos puntos singulares que interactúan con la figura de base, permitiendo trazar nuevas líneas y crear un nuevo espacio, una nueva figura. Además de su

[19] Boi, Luciano, *op. cit.*, p. 26.

[20] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 281 [328]; y Deleuze, Gilles, *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 88.

mediación productiva entre imágenes y fórmulas, el diagrama permite pensar propiedades ocultas para el espacio tradicional de la representación. En este caso, se trata de una cuestión de plegado: el cubo puede considerarse como un hipercubo plegado, y el "despliegue" del hipercubo da por resultado ocho cubos tridimensionales, del mismo modo en que el despliegue de un cubo da por resultado seis cuadrados bidimensionales.

FIGURA 1: TRES DIAGRAMAS DEL HIPERCUBO.[21]



Volvamos a la topología conceptual. Así como una forma geométrica puede sumergirse en nuevas dimensiones, para exhibir nuevas propiedades que surgen de la interacción entre la forma y el nuevo medio, un concepto filosófico puede exhibir nuevas propiedades en interacción con el plano de inmanencia al añadirle o sustraerle componentes. En este sentido, el plano, complejo multidimensional que implica de derecho una pluralidad inagotable de planos (*n* planos) heterogéneos, es el medio problemático que hace del concepto un acontecimiento viviente: un proceso de emisión de singularidades que permite una actividad siempre renovada de pliegue y despliegue,

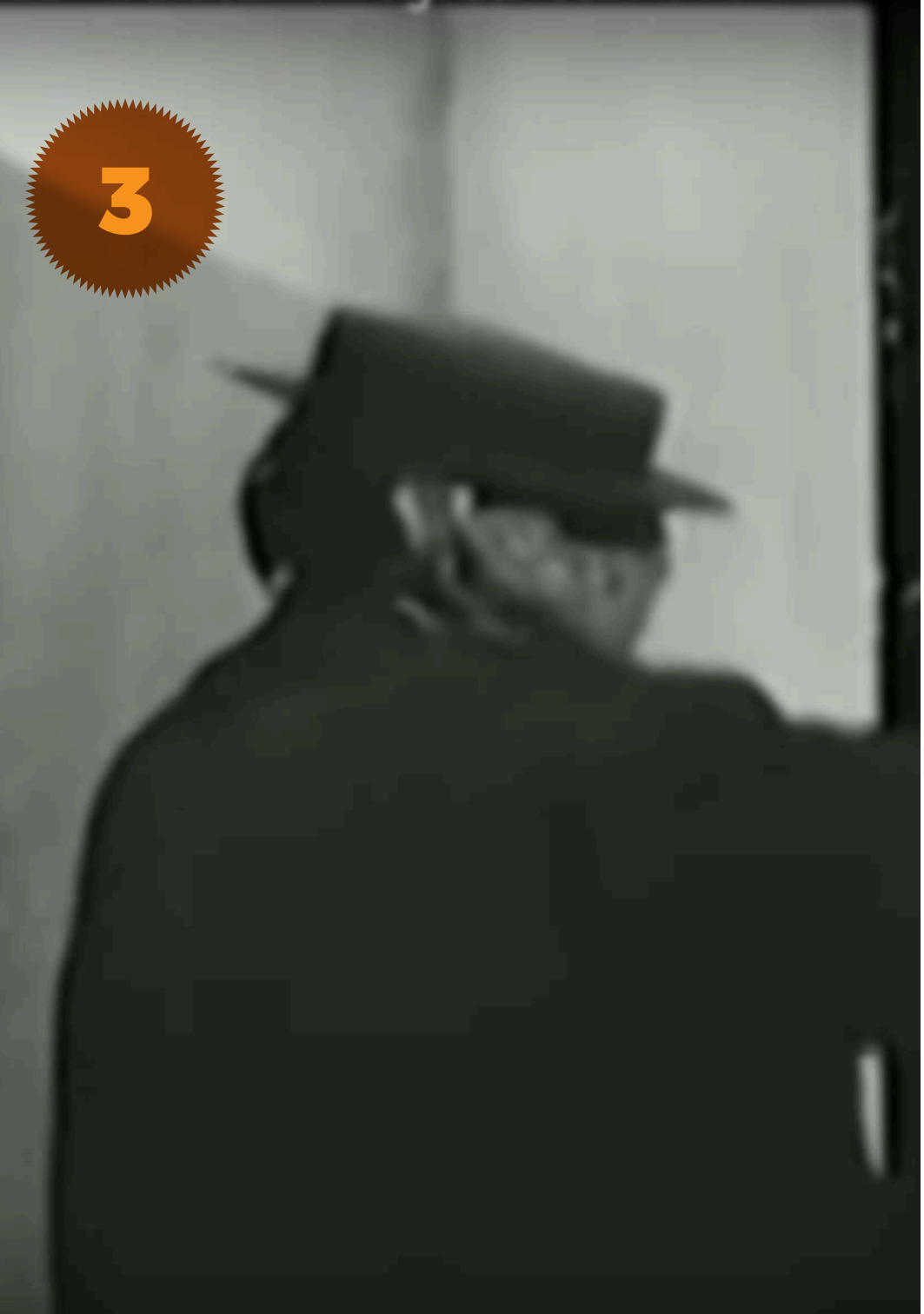
[21] Realizados, de izquierda a derecha, por Kemesh Maharjan, Tricia Lara y Mateusz Kowalewski, tomadas de https://thenounproject.com/search/?q=tesseract, último acceso: 4 de abril de 2018.

repliegue y redespliegue.[22] El plano de inmanencia es precisamente definido en *¿Qué es la filosofía?* (y en clara resonancia con los últimos párrafos de *Mil mesetas*, referidos a la máquina abstracta) por sus "rasgos diagramáticos", que se vinculan inmediatamente a los conceptos en tanto "rasgos intensivos",[23] como las fuerzas que efectúan el diagrama según una dimensionalidad determinada. Encontramos aquí al pliegue como esa *torsión* productiva, donde una configuración dinámicamente definida según una multiplicidad de facetas o componentes expresa en su movimiento la multidimensionalidad del medio en el que se despliega, pero donde ni la forma ni el medio subsisten independientemente de esa dinámica de plegado que su interacción hace posible. El pliegue es así el modo en que el caos infinito de la *n*-dimensionalidad adquiere consistencia, se ordena bajo las formas dinámicas que la efectúan o expresan, sin que expresante y expresado (plano y concepto) puedan subsistir independientemente y sin que, lo expresado se asemeje al expresante.

Si esta práctica de la ontología se traduce inmediatamente en una ontología práctica es porque la génesis y el desarrollo de las cosas mismas son inseparables del pliegue expresivo que las forma y deforma. Replegar un objeto, un discurso, una idea, una situación, una institución, analizar las dimensiones en las que está manifiestamente inserto y de las que depende directamente, y sumergirlo en otras, nuevas dimensiones respecto a las que puede aún referírselo (seamos más o menos conscientes de ellas) para emitir nuevas singularidades, y volver a plegar: todo depende del trazado del diagrama, todo depende de la exploración de la Idea. La singular ontología práctica deleuziana nos convoca así a pensar e intervenir en la formación de lo real en sus diversas manifestaciones, constituyendo una *ética* no ya *ordine geométrico* sino *ordine topologico demonstrata*.

[22] Sobre el pliegue como dinámica del plano de inmanencia en el proceso de creación de conceptos filosóficos *cf.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, pp. 40-1[42-3].

[23] *Cf. ibíd.*, p. 42 [44], y Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, pp. 636 y ss. [519 y ss.]



3

DELEUZE Y LA ONTOLOGÍA

MARCELO ANTONELLI

I. La pregunta por la ontología de Deleuze

1. Este trabajo tiene como punto de partida la siguiente pregunta: en la obra de Deleuze, parafraseando el capítulo de *Mille Plateaux*, ¿hay *una sola* o *varias* ontologías? Más aún, *¿hay* una ontología (teórica, práctica, teórica *y* práctica...)? Desde cierto punto de vista, el problema podría ser considerado artificial, ya saldado por reconocidos estudios como el de Bergen.[1] Sin embargo, nuestra hipótesis es que la cuestión, además de ser importante por motivos intrínsecos a la obra y de tener vigencia por razones coyunturales, permanece abierta en tanto involucra aspectos más complejos de los que a menudo se tienen en cuenta.

En primer lugar, creemos que es importante porque uno de los rasgos específicos que suele atribuirse a Deleuze con relación a algunos de sus contemporáneos (Foucault, Lyotard, Derrida) descansa en la impresión de que el campo filosófico francés post-estructuralista habría rechazado la ontología, a tono con las principales corrientes filosóficas del siglo XX (fenomenología, estructuralismo, teoría crítica, positivismo lógico) que llevaron adelante un cuestionamiento radical de dicha disciplina y abandonaron el proyecto de elaborar una nueva ciencia del ser o de lo que hay, con la excepción de algunos pensadores (indudablemente significativos) como Heidegger y Quine. Desde esta perspectiva, Deleuze habría reactivado el antiguo problema filosófico del *to on* en un momento y un lugar en que sus colegas disertaban sobre la diseminación infinita del sentido, las prácticas discursivas y no discursivas, el fin de los grandes relatos, etc.

---

[1] *Cf.* Bergen, Veronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2003.

En segundo lugar, la cuestión nos parece vigente porque la ontología de Deleuze ha sido objeto de renovada atención en el marco de los nuevos realismos o materialismos que vienen hegemonizando la escena filosófica continental desde el inicio del siglo XXI. El Realismo Especulativo (Quentin Meillassoux, Graham Harman, Ian Hamilton Grant, Ray Brassier), el Nuevo Realismo (Maurizio Ferraris, Markus Gabriel), el Realismo Crítico en la línea de Roy Bhaskar y el Realismo virtual de DeLanda confluyen en la orientación crítica de la posmodernidad y de gran parte del rumbo filosófico anti-realista del siglo XX, frente al cual proponen, con variantes y matices, una vuelta a la ontología realista, esto es: a la independencia y autonomía de la realidad, tanto en sus aspectos observables como en los inobservables, respecto de la mente humana.[2]

En tercer lugar, consideramos que la problemática atañe a los lectores de Deleuze porque interpela nuestras estrategias de lectura y reaviva algunos de los interrogantes que con frecuencia nos acompañan: ¿es Deleuze un pensador sistemático como él mismo sostuvo? En caso afirmativo, ¿cómo dar cuenta de las variaciones de conceptos, de temas, de posiciones? ¿No corremos el riesgo de minimizar los desplazamientos y desconocer discontinuidades bajo el peso del sistema, aun cuando este sea "de lo múltiple"? ¿Es más acertado un abordaje perspectivista que atienda cada producción en su idiosincrasia irreductible, cada caso del pensamiento de Deleuze como un dato autónomo, impar? Según creemos, la indagación sobre la ontología deleuziana repercute en las reflexiones acerca de nuestros modos de leerlo pues la pluralidad de enfoques no se deja reconducir sin más a la interpretación "sistematizante".

2. Es preciso comenzar por el concepto mismo de "ontología", ciertamente cargado de sentido en nuestra tradición filosófica. El término fue acuñado por escritores escolásticos en el siglo XVII; en algunos casos, fue usado como sinónimo de metafísica y, en otros, como una subdivisión de esta disciplina. El primero en emplearlo parece haber sido Jacob Lorhard en 1606 –antes que Rudolf Goclenius en 1636–, pero quienes fijaron la noción fueron Christian Wolff (1679-1754) y Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762).[3]

[2] *Cf.* DeLanda, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London-New York, Bloomsbury, 2002, p. XII.

[3] *Cf.* Campbell, Keith, "Ontology" y MacIntyre, Alasdair, "Ontology, History of", en Borchert, D.

Podemos distinguir dos sentidos de la noción. De acuerdo con el primero, la ontología trata de determinar *qué hay* en el mundo, esto es, qué entes (sustancias, relaciones, estados de cosas, acontecimientos) existen, cuáles son sus géneros y especies, etc. La ontología se perfila como la dimensión de la metafísica que busca describir la Realidad mediante la identificación de sus categorías fundamentales (esencia-existencia, realidad-apariencia, sustancia-accidente, etc.) y los principios ontológicos intentan formular postulados válidos para todos los entes (identidad, contradicción, razón suficiente, tercero excluido). La ontología así comprendida gira en torno al problema de determinar *qué* hay y *cómo es* lo que hay, cuál es el "mobiliario del universo" o el conjunto de entidades que un filósofo asume que existen.[4] Este significado es el que está en juego en las discusiones contemporáneas en torno al realismo.

En un sentido diferente, ligado aunque no reductible al primero, el concepto designa la disciplina que estudia el ser y los entes, se plantea cuál es la naturaleza del ser y cómo se dice o predica de los entes. El origen griego de esta investigación remite al campo semántico conformado por la interrogación relativa al "ente real" o auténtico (*to ontôs on*), al "ente en cuanto ente" (*to on hê on*) según la expresión de Aristóteles para designar la metafísica.[5]

Ahora bien, desde este segundo abordaje de la ontología, sostenemos que existen dos líneas diferentes que van alternándose en la obra de Deleuze: i) una línea *empirista*, no ontológica, que rechaza o bien subordina el problema del ser al problema de la praxis; ii) una línea *ontológica*, que no sólo quiere elucidar la naturaleza del ser sino que llega al punto de identificar la filosofía con la ontología. Esta es, enunciada rápidamente, la hipótesis que orienta el presente escrito: en el pensamiento de Deleuze conviven, de manera alternada, dos tendencias heterogéneas, divergentes y, en buena medida, incompatibles acerca del vínculo entre la filosofía y la ontología comprendida en su referencia a la temática del ser. En otras palabras, Deleuze oscila entre dos polos: una Ontología y una Pragmática, una teoría del ser y una teoría de lo que

(ed.), *Enciclopedia of Philosophy*, 2nd edition, vol. 7, Thomson Gale, 2006, pp. 21-27 y 27-29.

[4] *Cf.* DeLanda, Manuel, *op. cit.*, p. 12.

[5] *Cf.* Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968, pp. 716-717.

hacemos, aunque esta tensión tiende a difuminarse en el último tramo de su producción.

A continuación, buscaremos justificar esta conjetura siguiendo un ordenamiento cronológico. No podemos ofrecer aquí más que una presentación sucinta, por tanto insuficiente, de nuestras pistas de lectura.

II. De la teoría de lo que hacemos a la univocidad del ser

1. *Empirisme et subjectivité* (1953) inaugura una línea de fuerza anti-ontológica que será retomada posteriormente en *Dialogues* y *Mille Plateaux*. La filosofía es comprendida como una investigación en torno a nuestras prácticas. Deleuze afirma, en el párrafo final del libro, que "la filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene sus principios, y el Ser no puede jamás ser captado sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos".[6]

2. Sin embargo, apenas un año más tarde, en la reseña del libro *Logique et existence* de Jean Hyppolite, Deleuze afirma que la filosofía "no puede ser sino una ontología", y preanuncia la ontología de la diferencia que desplegará en *Différence et répétition* al preguntarse, de modo retórico, si no podemos "hacer una ontología de la diferencia que no vaya hasta la contradicción, porque la contradicción sería menos, y no más que la diferencia".[7] En un sentido cercano, Deleuze atribuye a Bergson una filosofía de la diferencia que "nos revelará el Ser".[8]

3. Un tercer momento significativo tiene lugar en *Nietzsche et la philosophie* (1962), donde Deleuze despliega una interpretación de Nietzsche que dialoga, de manera crítica, con la de Heidegger, que había hecho de Nietzsche el pensador del acabamiento de la metafísica occidental. A nuestro juicio, Deleuze

[6] Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, P.U.F., 1980, p. 152.

[7] Deleuze, Gilles, "Jean Hyppolite, *Logique et existence*", en *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Ed. de D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2004, pp. 22-23.

[8] Deleuze, Gilles, "La conception de la différence chez Bergson", en *L'Île déserte*..., p. 43.

comparte el gesto heideggeriano de ontologizar a Nietzsche, a quien concibe como un pensador del ser, el autor del eterno retorno en tanto "ontología selectiva",[9] pero se aleja visiblemente de la interpretación del alemán en la naturaleza de su ontología. La caracterización de Nietzsche como el realizador efectivo de la univocidad del ser en *Différence et répétition* culmina este proceso iniciado en *Nietzsche et la philosophie* que, leído de modo sesgado, da lugar a interpretaciones de Nietzsche como un pensador exclusivamente de las fuerzas, el sentido y el valor. Según creemos, el punto que Deleuze objeta a Heidegger no es que lo ontologice, sino más bien que no lo hace lo suficiente, esto es, que no extrae todas las consecuencias del pensamiento nietzscheano del ser. Lo que Deleuze rechaza es que Heidegger determine, en el eterno retorno y el superhombre, la relación del Ser con el ser del hombre, cuando para Nietzsche, según Deleuze, la afirmación es primera y no pasa por el hombre. Además, la ontología y sus pares categoriales (ser/devenir, unidad/multiplicidad, etc.) no resulta descartada sino reformulada –o, mejor, invertida, de acuerdo con el leitmotiv deleuziano *renverser*: el ser se dice del devenir, lo uno de lo múltiple, etc.

En una palabra, Deleuze no des-ontologiza a Nietzsche sino que más bien lo re-ontologiza a partir de la comprensión del ser como afirmación: "Nietzsche no suprime el concepto de ser. Él propone una nueva concepción del ser [...] La afirmación es ella misma el ser, el ser es solamente la afirmación en toda su potencia".[10]

4. En las así consideradas "obras mayores" (*Différence et répétition*, *Spinoza et le problème de l'expression* y *Logique du sens*), hay una línea de fuerza claramente ontológica. La idea escotista de univocidad frente a la analogía de cuño aristotélico-tomista constituye una de las elaboraciones más sustantivas de la producción deleuziana de la segunda mitad de la década del 60; es filosóficamente crucial, como queda de manifiesto en las páginas finales de *Différence*

[9] Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1983, p. 81.

[10] Según Deleuze, no debemos sorprendernos por la ausencia en Nietzsche de análisis del ser y de la nada en sí mismos; la razón es que el ser y la nada son la expresión abstracta de la afirmación y la negación como cualidades de la voluntad de poder. *Cf. Ibíd.*, p. 213.

et répétition: "en última instancia, ¿la analogía o la univocidad?".[11] La importancia de la univocidad en el pensamiento deleuziano resulta innegable, y quizá el mérito principal que tenga el libro de Badiou resida en haberla puesto de relieve, aun si, a nuestro juicio, la entiende de modo equivocado, asimilando el Ser unívoco al Uno-Todo y el simulacro a una multiplicidad degradada.[12] Reparemos en dos aspectos relevantes de la univocidad.

En primer lugar, en *Logique du sens*, de manera más taxtativa que en *Différence et répétition*, la univocidad se vuelve el criterio de demarcación de la filosofía: "La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía fue siempre una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo)".[13]

Si bien el argumento contra la analogía se refiere aquí antes a Kant que a Aristóteles, la Univocidad pone de manifiesto la fuerte inquietud deleuziana por la temática del ser, su afán por insertarse en una tradición que se remonta a Parménides y que lo lleva a oponerse a Aristóteles y al linaje aristotélico-tomista desde la construcción de otro concepto de ser: para Aristóteles el ser se dice de manera múltiple (*pollakhôs legomenon*), es transgenérico, distributivo, jerárquico y primero, mientras que para Deleuze el ser es unívoco, común y colectivo, implica otra distribución de los seres, etc. Es, por tanto, una apuesta estratégica y heterodoxa, como lo muestra el hecho de que la palabra inglesa *dunce* (que significa "persona de pocas luces, estúpida o ignorante") se derive del término usado para describir a los seguidores de Duns Escoto, cuyos escritos fueron atacados en la Edad Media por ser considerados tontos.[14]

En segundo lugar, una consecuencia importante de la univocidad radica en la defensa de las Ontologías Puras en detrimento de las Filosofías del Uno. La jerarquía implicada en cada una y el vínculo entre el ser y las diferencias involucran la distribución nómade y la anarquía coronada. En el mundo del

[11] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 2008, p. 365.

[12] *Cf.* Badiou, Alain, *Deleuze, «La clameur de l'Etre»*, Paris, Hachette, 1997.

[13] Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 210.

[14] *Cf.* Smith, Daniel, "The Doctrine of Univocity. Deleuze's Ontology of Immanence" en Bryden, M. (ed.), *Deleuze and Religion*, London and New York, Routledge, 2000, pp. 167-183. Tomamos la definición de "dunce" del *Random House Webster´s College Dictionary*, New York, 1990.

ser unívoco, los seres se miden en función de su capacidad de desplegar su potencia en lugar de hacerlo según su distancia con un principio vertical y trascendente, y sus diferencias no son reconducidas a las diferencias categoriales que, en el mundo de la analogía, constituyen los géneros últimos del ser.[15]

III. El relevo anti-ontológico

A partir de *L'Anti-Œdipe* (1972) y, especialmente, de « Rhizome » (1975), Deleuze se aleja del enfoque ontologizante de la filosofía y se inclina hacia una lógica de las relaciones opuesta al ser. Diversas estrategias, algunas de ellas ya anunciadas en obras previas, le permiten adoptar una actitud crítica de la ontología y desplazarse hacia un campo heterogéneo que no quiere ya supeditarse a la problemática del Ser.

En *Dialogues* (1976) se destacan dos herramientas que serán retomadas en *Mille Plateaux* (1980): las multiplicidades (*i.e.* las conexiones, las relaciones, la y); los infinitivos (*i.e.* los acontecimientos, los devenires). Recordémoslas brevemente.

1. Deleuze postula las *multiplicidades*, las conexiones, el "*Y...Y...*" en lugar del "es".[16] En *Dialogues* contrapone una "geografía de las relaciones" a la filosofía y su historia, que está saturada (*encombrée*) del problema del ser y el Es. La lógica de las relaciones no es suficiente mientras las conjunciones permanezcan subordinadas al verbo ser: hay que reemplazar el ES por el Y...Y, considerado un "extra-ser" o "inter-ser". Reaparece aquí la idea que elabora a partir de Hume: el "secreto" del empirismo reside en "pensar *con* Y...Y en lugar de pensar ES".[17]

Esta veta que opone las conexiones al Ser se prolonga en la postulación del Rizoma en lugar del Árbol. El modelo del Árbol ha dominado la realidad

[15] La Ontología Pura es la matriz desde la cual Deleuze lee a Spinoza, cuya ontología es, al mismo tiempo, *práctica* en el sentido de que sus proposiciones especulativas sólo pueden ser juzgadas al nivel de la ética que envuelven o implican. *Cf.* Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, trad. y notas del Equipo Editorial Cactus, Bs. As., 2003, p. 26.

[16] Deleuze, Gilles, y Parnet, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 70-71.

[17] *Ibíd.*, p. 71.

y el pensamiento occidental, incluida la ontología. El rizoma, asociado al entre y al medio (*milieu*) permitiría derribar la ontología, destituir el fundamento, el fin y el comienzo, como es el caso de las literaturas inglesa y estadounidense, que "supieron hacer una pragmática".[18] El árbol impone el verbo "ser", mientras que el rizoma esgrime la conjunción y...y que tiene la fuerza para desarraigar este verbo.[19] Según Deleuze, "siempre hubo una lucha en el lenguaje entre el verbo "ser" y la conjunción "y", entre *es* y *y*".[20]

Este alejamiento de la temática del ser tiene lugar también en *Mille Plateaux* cuando diferencia el pensamiento nómade de la imagen estatal que aspira a la universalidad y remite al Todo, al Sujeto, al Ser.[21] A esta razón de orden noológico, se agrega una de índole política, o que proclama la preeminencia de ésta: "antes que el ser, está la política".[22]

2. Otra estrategia desde la cual Deleuze toma distancia del verbo Ser descansa en la apología de los *infinitivos* propios del devenir y de los acontecimientos. Esta "nueva manera de destituir el ES" consiste en dejar de considerar el atributo como una cualidad referida a un sujeto por medio del indicativo "es", para pasar a comprenderlo como un verbo en infinitivo que sale de un estado de cosas y lo sobrevuela. El verbo ser tiene la "tara original" de remitir a un Yo, pero los infinitivos-devenires no tienen otro sujeto que el impersonal del acontecimiento y se atribuyen a los estados de cosas en tanto mezclas o agenciamientos colectivos.[23]

Esta línea se prolonga en la oposición entre devenir y ser, muy presente en *Mille Plateaux*. El devenir se dirige contra la lógica del ser porque el verbo "devenir" no se reduce ni conduce al verbo "ser". Además, es solidaria de la distinción entre las dos formas del tiempo: Aión, que corresponde al acontecimiento y el devenir y se enuncia en infinitivo, y Cronos, que atañe las pulsa-

[18] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 2006, pp. 27, 37.

[19] *Cf. Ibíd*., p. 36.

[20] *Ibíd*, p. 124.

[21] *Ibíd*, p. 469.

[22] *Ibíd*, pp. 249 y 260.

[23] *Cf.* Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *op. cit.*, p. 78.

ciones o los valores del ser. Deleuze señala que "el verbo "ser" es el único que no tiene infinitivo, o más bien cuyo infinitivo no es más que una expresión vacía indeterminada.[24]

IV. Más allá de la alternativa

Tanto en *Pourparlers* (1990) como en *Qu'est-ce qu'est la philosophie?* (1991) Deleuze adopta una mirada sobre la filosofía que tiende a relativizar esta disputa entre ontología o pragmática. La tensión no queda resuelta por la decisión en favor de alguno de los polos, sino por una salida del dilema.

1. En el Prefacio a *Pourparlers* leemos que, dado que la filosofía no es un poder como sí lo son las religiones, los Estados, el capitalismo..., ella "puede tener grandes batallas interiores (idealismo-realismo, etc.) pero estas son irrisorias (*pour rire*)".[25] Desde esta óptica, la tensión entre Ontología y Pragmática, el ser y el devenir, Cronos y Aión pierde su relevancia y relativiza su carácter polémico: no son más que batallas *pour rire*.

2. Por otra parte, en *Qu'est-ce que la philosophie?* aparecen dos elementos:

   a. A partir de la tesis según la cual hacer filosofía consiste en crear conceptos, "ser" no es más que un concepto, otro concepto filosófico, entre tantos. La filosofía no se confunde con la ontología, como en *Logique du sens*, pero tampoco la rechaza, como en la deriva posterior.

   b. En segundo lugar, el Plano de Inmanencia es comprendido como bifronte: materia del ser e imagen del pensamiento, Physis y Noûs.[26] El sentido del "ser" resulta aquí más restringido en tanto sólo involucra uno de los dos aspectos del plano. Deleuze menciona a los fisicalistas, que insisten sobre la materia del ser, y a los noologistas, que lo hacen sobre la imagen del pensamiento.

[24] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 322.

[25] Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 7.

[26] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 2005, p. 46.

V. Balance provisorio

En la obra de Deleuze, argumentamos, se intercalan dos enfoques heterogéneos e incompatibles respecto de la ontología comprendida a partir del problema del ser (qué es, cómo se dice, cuál es su sentido) que tienden a difuminarse en el último período de su producción.

1. Subrayamos que se trata de perspectivas *divergentes*. No encontramos satisfactoria la opinión de Montebello, que tiende a hacer complementarias las dos orientaciones. Este autor toma partido por la continuidad de la problemática ontológica en la obra deleuziana y afirma que no perdió jamás su interés.[27] Ahora bien, esta aseveración es precisamente la que mostramos que es desacertada: la temática del ser es fuertemente criticada a partir de los años 70 y luego pierde relevancia. Como dijimos, Deleuze pasó de determinar la filosofía como la teoría de lo que hacemos, a proponer una ontología de la diferencia y del devenir; de identificar la filosofía con la ontología, a rechazar la ontología por haber sido dominada por el modelo del árbol; de elaborar una doctrina del ser unívoco, a querer desatormentar a la filosofía obsesionada por el ES mediante las conexiones, las multiplicidades, el devenir, etc.

2. Una posible explicación de este desplazamiento es ofrecida por Zourabichvili, quien sostiene que la tesis de la univocidad "subvierte toda ontología" e incluso pone en tela de juicio la pertinencia del término "ser".[28] Esto es, la ontología unívoca conduciría, por su lógica intrínseca, a la salida de la ontología, al alejamiento de la problemática del ser en beneficio de una descripción de los entes en términos de potencia, de "qué pueden" en lugar de "qué son". Esta hipótesis no es equivocada aunque resulta insuficiente con respecto a la deriva posterior: permite entrever la salida de la ontología, pero no las críticas virulentas a ella y al Ser. Como vimos, Deleuze había compatibilizado el ser unívoco con la captación de los seres en tanto grados de potencia en su descripción de las ontologías puras.

[27] *Cf.* Montebello, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, pp. 18-19.

[28] Zourabichvili, Francois, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 82.

3. En una línea cercana, se podría argumentar que la determinación del Ser como acontecimiento en *Logique du sens*, que da lugar a una ontología acontecimiental, implica subordinar el ser al acontecer.

Sin embargo, en dicho libro no se contraponen el ser y el acontecimiento. La oposición entre estos conceptos, así como entre el ser y el devenir, apareció recién en Rizhome y luego en *Dialogues* y *Mille Plateaux*, donde la apelación al acontecimiento quiere derrocar a la ontología.

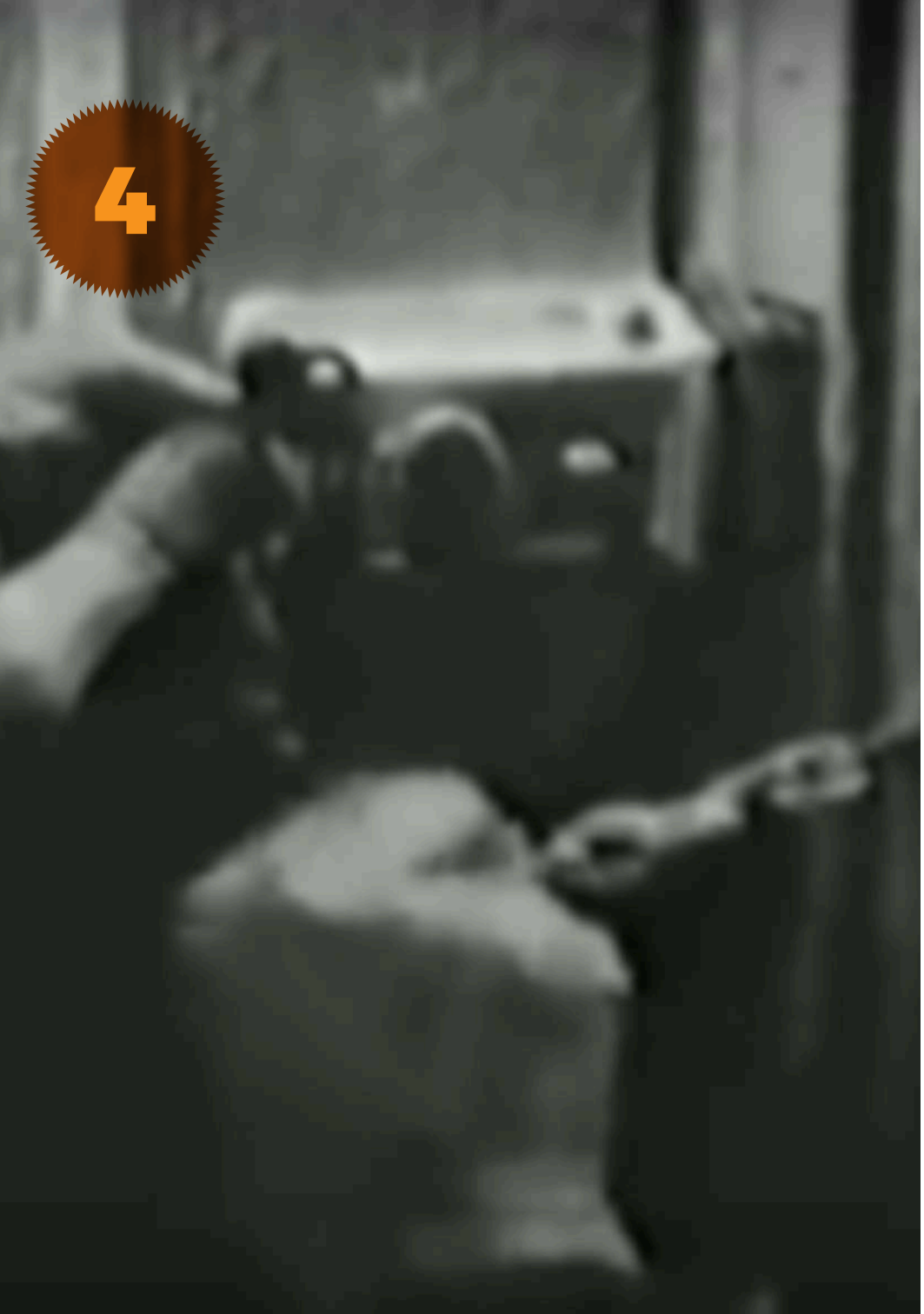
4. Desde otro ángulo, se podría sostener que en las líneas finales de *Empirisme et subjectivité* citadas anteriormente –cf. *supra* §II. 1- se halla la clave de la deriva posterior: Deleuze no rechaza el ser en cuanto tal, sino que lo subordina a lo que hacemos; la ontología debe reconducirse a la pragmática. No obstante, la posición de Deleuze incluye, como vimos, críticas (políticas, lingüísticas, noológicas) al ser, al "es", al juicio de atribución, etc., que no se explican solamente a partir del citado pasaje. Esta perspectiva tampoco nos permite abordar la identificación de la filosofía con la ontología en *Logique du sens*.

5. Aportamos un dato más antes de concluir: el momento de mayor acercamiento a la ontología es también aquel en que Deleuze mantiene una relación más próxima con la historia de la filosofía, mientras que el otro se inscribe en una actitud decididamente hostil. Quizá podría afirmarse que el deslizamiento de una ontología a una pragmática, del ser a las multiplicidades, acompaña aquel que va de la utilización de la historia de la filosofía al modo de "un collage en una pintura" –según las célebres palabras del Prefacio de *Différence et répétition*-,[29] a otro en que la considera "un agente de poder represivo en el pensamiento, una escuela de intimidación que impide que la gente piense".[30] Un tercer momento, más cercano al primero que al segundo, se halla en *Qu'est-ce que la philosophie?*, donde la historia de la filosofía es asociada al "arte del retrato"[31] y la ontología no recibe una atención particular, ni positiva ni negativa.

[29] Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 4.

[30] Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *op. cit.*, pp. 19-20.

[31] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, p. 55.



4

ALGUNOS PENSAMIENTOS QUE MERODEAN EN TORNO A LA ONTOLOGÍA PRÁCTICA

ROBERT PORTER

TRADUCCIÓN: SOLANGE HEFFESSE

Introducción

En esta introducción inicial quiero hacer dos cosas. Primero, dar al lector una idea del contexto en el cual este ensayo fue tomando forma y de las condiciones que lo hicieron posible. En segundo lugar, me gustaría decir algo acerca de la forma y el estilo un tanto extraños en los que se presenta mi argumento.

Este ensayo surgió de una conferencia que di a mis amigos de *La Deleuziana*, que me invitaron amablemente a hablar en su conferencia sobre "Deleuze y la Ontología Práctica" en diciembre de 2017. Habiendo tenido ya el gran placer de viajar de mi hogar en Irlanda a Buenos Aires el año previo, me sentí muy triste al no poder volver a ver a mis amigos y experimentar una vez más una ciudad de la cual me había enamorado. Por lo tanto, en lugar de asistir a la conferencia en persona tuve que conformarme con presentar mi trabajo desde la mesa de mi cocina en Belfast, en el frío invierno, mientras miraba celosamente a mis amigos en Argentina, sentados ahí con sus remeras.

Por las maravillas de la tecnología digital moderna, pude reproducir una presentación pre-grabada en inglés y luego me uní al grupo en vivo para una rápida sesión posterior de preguntas y respuestas. Esto significaba que todos estábamos muy conscientes de la naturaleza altamente mediada de la discusión, tanto lingüísticamente (como digo, se me permitió generosamente hablar en inglés, y en un inglés irlandés vernáculo), como, por supuesto, tecnológicamente. Pablo, uno de mis amigos argentinos, me envió una foto de cómo se veían las cosas desde la perspectiva suya y de sus compañeros, mientras miraban en una pantalla a la cabeza aparentemente desmembrada de un tipo

irlandés pálido y anteojudo, ampliada fuera de toda proporción. Me recordó la escena de la película de David Cronenberg, *Videodrome*, donde el Profesor Brian O'Blivion se empeña en su pseudo-filosofía inspirada en Berkeley sobre "la televisión siendo la realidad, y la realidad siendo menos que televisión". Por suerte Debbie Harry no apareció para estrangularme...[1]

El paper que pre-grabé y reproduje se basó en algunas ideas que desarrollé en un libro en el que había estado trabajando, *Merodeos a través de la política de la vida cotidiana* [*Meanderings Through the Politics of Everyday Life*]. En este trabajo, intenté conectar la obra de Deleuze con figuras dentro y en torno de la Internacional Situacionista (particularmente Henri Lefebvre y Raoul Vaneigem), y una de las motivaciones que lo guiaban era la de cumplir con mi convicción de que la vida de todos los días que tienen los conceptos, la reproducción banal y cotidiana de las ideas filosóficas, era un sitio de indagación importante. Así que, con eso en mente, lo que pensé que podría hacer aquí es tratar de pensar acerca de esto con relación al concepto de *ontología práctica*, para dar un vistazo de cómo aparecería en la vida cotidiana un concepto como el de una ontología práctica. Esto es, entonces, algo de contexto y espero que ayude a dar sentido al cuerpo principal del texto que sigue a continuación.

Pero antes de indagar en el cuerpo principal de este ensayo, vale decir rápidamente algo acerca de su estructura, forma y estilo. Verán que el ensayo consiste en 67 párrafos numerados, **algunos de los cuales se encuentran en negrita y tipografía Monserrat y están plagiados directamente de sitios web**.[2] Las razones de esto son simultáneamente prácticas y teóricas. Estoy escribiendo en inglés, y mis amigos de *La Deleuziana* sabían de antemano que escribiría en inglés, y que no me hayan insistido en que hiciera ningún tipo de concesión ante el hecho de que este ensayo va a tener que ser traducido al español, es testimonio tanto de su generosidad intelectual y cultural, como de mi propia miopía lingüística y cultural. Así

[1] Vean la escena en la que Debbie Harry estrangula al Professor O'Blivion en: https://www.youtube.com/watch?v=xfUX9W5TJIQ

[2] "El plagio es necesario. El progreso lo implica". Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, trad. R. Vicuña Navarro, Santiago de Chile, Ediciones Naufragio, 1995, p. 124. [N. de los Editores: estos fragmentos fueron dispuestos en los recuadros (ver a continuación).].

que, en términos prácticos, espero que la forma breve y declarativa de los párrafos numerados facilite un poco el trabajo de traducción. Teóricamente, mi esperanza sería que los párrafos numerados a continuación casi se asemejen a una especie de posteo de blog disperso y divagante, o fragmentos de un posteo de blog y, al hacerlo, cristalicen de manera útil la intuición que me es crucial: a saber, la significación cultural propia de la ecología banal y cotidiana de las condiciones político-informacionales en las cuales operan conceptos como el de "ontología práctica".

1. Como todos los conceptos, el concepto de "ontología práctica" ha sido colonizado por los hombres y las mujeres del marketing, contra los cuales maldecían Deleuze y Guattari en su última obra juntos, *¿Qué es la filosofía?*.[3]

2. Como todos los conceptos filosóficos, el concepto de "ontología práctica" participa en el trabajo y el mundo cotidianos de la mercancía. Está sujeto a lo que Raoul Vaneigem llama las "condiciones mercantiles" que lo hacen posible.[4]

3. Si internet sigue existiendo cuando lean esto, por favor googleen "ontología práctica" y "vida de atención plena" "[*mindful living*]".

4. Cuando yo hice esto, me encontré en el website *ontologicalliving.com*. Más específicamente, el algoritmo me condujo a una página web o posteo de blog titulado "Hablale al mundo que vos deseas: la ontología práctica como vida de atención plena". Ese posteo contenía cierta información que pueden ver debajo en los números **5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, y 25.** Me alejaré por un momento y nos volvemos a ver en el párrafo 26.

5. Hacemos aquello que estamos comprometidos a hacer.

6. Pero, ¿estamos satisfechos de haber participado de un modo suficientemente rico en moldear las metas que impulsan nuestras acciones?

[3] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.

[4] Vaneigem, Raoul, *The Movement of the Free Spirit*, trad. R. Cherry e I. Patterson, New York, Zone Books, 1994.

7. **¿Sentimos que podemos adueñarnos de nuestras vidas y asumir responsabilidad por crear su sentido y su pulso, su sensación y su resonancia?**

8. **¿Con qué estamos comprometidos cuando nos sentimos, digamos, estancados o poco inspirados, o victimizados e incompetentes?**

9. **El enfoque ontológico afirma que nuestras propias prácticas y compromisos impulsan nuestros sentimientos, y como asesores ontológicos apuntamos a cultivar oportunidades para concientizar y cuestionar sinceramente estos compromisos.**

10. **Podríamos estar comprometidos con la creencia de que no somos capaces de vivir poderosamente –no ser "lo suficientemente atractivo/a", "lo suficientemente inteligente", "lo suficientemente resuelto/a" y "simplemente no ser capaces de confiar".**

11. **Podríamos creer que si nosotros "tan sólo tuviéramos a la pareja correcta", o el amante, o el amigo (o una historia diferente)... , solo entonces podríamos abrirnos "realmente" y disfrutar el profundo valor de la intimidad.**

12. **Estas creencias no son solamente pensamientos benignos –son prácticas que generan las clases de mundos en los que vivimos y las clases de vidas que llevamos.**

13. **Nuestras creencias nos comprometen con ciertos tipos de acciones, ciertos tipos de expectativas, y consecuentemente, ciertos tipos de posibilidades y oportunidades.**

14. **La atención plena [*mindfulness*] de las prácticas generadoras-de-mundo que expresan quienes somos es ontología en acción.**

15. **La atención plena ontológica [*ontological mindfulness*] nos brinda la oportunidad de cultivar vidas poderosamente inspiradas, por estar presentes a las interpretaciones que desplegamos al vivir, y por inventar nuevas posibilidades para ser.**

16. **Cuando creemos sinceramente que somos merecedores de respeto y capaces de crear vidas inspiradas, asumimos un compromiso transformador que pesa directamente en lo que estamos preparados a hacer, y en lo que estamos preparados a anticipar y esperar de nosotros mismos y de los demás.**

17. **Cuando deseamos algo diferente, creamos algo diferente siendo algo diferente.**

18. **Esto nos llama a escuchar con precisión de navaja los marcos emocionales y lingüísticos que dan forma a la calidad y al sentido de nuestras vidas.**

19. **Al hacerlo, llegamos a ver cómo nuestros estados de ánimo, sentimientos y relaciones con otros emergen de una visión del mundo y de una manera de ser de las cuales generalmente no somos conscientes, y que éstas alimentan a los patrones de auto-habla y de comunicación que producen nuestras oportunidades y nuestras limitaciones.**

20. **Si buscamos una transformación del ser, debemos comenzar por escuchar cómo hablamos el sentido de nuestras vidas hacia la existencia, porque es por medio de la escucha que una transformación ocurre y desplaza el propio paradigma del cual emergen nuestras creencias.**

21. **Sea o no que estemos tratando de generar un mejor equilibrio de trabajo y vida, o simplemente queramos avivar nuestro sentido de la inspiración, y diseñar nuestra vida de una manera que nos importe apasionadamente a nosotros –la ontología práctica opera a la base de cómo es que realmente vivimos, y qué es lo que realmente decimos.**

22. **Cuando alineamos nuestras acciones con nuestras palabras y nuestras creencias, corajudamente y con plena atención, entonces vivimos poderosamente –vivimos con compromiso pleno.**

23. **Cuando nos convertimos plenamente en el valor que impulsa lo que deseamos, entonces lo que deseamos no puede hacer más que seguirnos...**

24. **Que esto revele un espacio de rica creatividad e inspiración, y que ilumine aquello que siempre estuvo ahí para empezar: ¡abundancia infinita!**

25. **Si este blog te inspiró, por favor pásalo...**[5]

[5] Fuente: http://www.ontologicalliving.com/blog/ontology-as-mindful-living/ (consultado por última vez el 26/12/2018).

26. Estoy de vuelta y, al igual que seguro ustedes, estoy inspirado a pensar. ¿Fueron conmovidos por el posteo como para pasarlo, tanto como yo lo estoy?

27. Esto no es la ironía en funcionamiento. Prometo que no estoy siendo irónico aquí. No soy un ironista. Lo último que soy es un nihilista pasivo que desea melancólicamente la abstracción de la absurdidad del mundo. Creo en el mundo, en toda su absurdidad. *Credo Quia Absurdum*,[6] como diría Kierkegaard. Lo que tenemos en los puntos 5 a 25 es a la filosofía en funcionamiento; lo que tenemos es a la "ontología práctica" en funcionamiento, en toda la absurdidad de su psicologismo y su mercantilización.

28. La belleza de leer a alguien como Henri Lefebvre es que entrena tu ojo para enfocarse atentamente en cómo la filosofía se conecta con "la vida cotidiana".[7] Aunque sea a menudo absurda, aparentemente "trivial" o "trillada", no deja de ser importante comprender la ecología cotidiana de información en la cual se encuentra la filosofía misma. Ustedes bien podrían pensar que la "ontología práctica" como "vida de atención plena" articulada por Bettie es sólo un montón de clichés fragmentarios y asociativos, vagos ruidos sin dientes desprovistos de todo sentido significativo.[8] Pero estarían equivocados en quedar satisfechos con un pensamiento semejante. Porque esto es el mundo. Esta es la ecología de información por y en la cual fluyen los conceptos como el de "ontología práctica". En la década de 1960 Lefebvre ya estaba hablando sobre la emergencia de formas de racionalidad política *programables*, o lo que en realidad él llamó "racionalidad cibernética", que se desarrolla a través de una "sociedad burocratizada de consumo controlado" cada vez mayor.[9]

29. Así que nos tomamos seriamente a la "ontología práctica" de Bettie

[6] Nota de la Traductora: "Creo porque es absurdo".

[7] Lefebvre, Henri, *Critique of Everyday Life* (vol. 1, 2, 3), trad. J. Moore (vol 1 y 2) y trad. G. Elliot (vol. 3), Londres, Verso, 2014.

[8] Spruill, Bettie J., PCC (Coach Profesional Certificada) coach ejecutiva, consultora de gestión, emprendedora y entrenadora de renombre mundial, cuenta con más de 40 años de experiencia en el campo del liderazgo transformacional. Ver: http://www.ontologicalliving.com/about-bettie-j-spruill/ (consultado por última vez el 26/12/2018).

[9] Lefebvre, Henri, "Everyday Life in the Modern World", en McDonough, T. (ed.) *The Situationists and the City*, Londres, Verso, 2009.

porque apunta a una totalidad política más amplia, y a una ecología de la información particular. En nuestro tiempo, por supuesto, ésta es la infraestructura digital que constituye la internet.

30. En su posteo "Cómo accede a la abundancia infinita" ("*How to Access Infinite Abundance*"), Bettie desarrolla su propio concepto de lo ecológico.[10] Voy a darle el paso a ella otra vez en los puntos **31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43 que siguen.** Nos vemos de nuevo en el 44.

> **31. Repensemos el éxito –juntos, como una familia humana inspirada en construir vínculos de intimidad y de comunidad social y ecológica de gran alcance.**
>
> **32. Las perspectivas emergentes acerca de lo que significa encontrar propósito y felicidad en un contexto global y tecnológico radicalmente endeble demandan que inventemos nuevos conjuntos de valores, articulados a través de nuevos conjuntos de prácticas.**
>
> **33. El contexto es el cambio climático global, las redes sociales, y las turbulencias políticas y sociales de nuestra economía global interdependiente –donde aquellos que tienen y aquellos que no tienen comprenden ecosistemas enteros que son ambos intrínsecamente valiosos y esenciales para el florecimiento humano.**
>
> **34. Queremos pensar el éxito en términos de nuevos patrones, instituciones y lenguajes-prácticas que nosotros, en tanto comunidades biológicas y humanas interdependientes, debemos co-crear en medio de nuestras diferencias radicales.**
>
> **35. El éxito se encuentra en prácticas que apoyan una paleta más rica de formas-de-vida, visiones-de-mundo, y emprendimientos creativos. El éxito apunta a fortalecer el contexto, en lugar de disminuirlo, para contribuir a la riqueza del mundo, en lugar de simplemente consumirla.**
>
> **36. Un paradigma más viejo vería al éxito como el control de**

[10] Ver http://www.ontologicalliving.com/blog/abundance-ecology-success/ (consultado por última vez el 26/12/2018).

tu mundo para conseguir lo que querés –localizaría al poder solamente en la adquisición materias, en las cosas y los recursos que son removidos de su marco ecológico y social más amplio y más duradero.

37. Pero nosotros te invitamos a ver el éxito como una relación dinámica, en lugar de verlo como un objeto o un conjunto de adquisiciones materiales. Te invitamos a ver el éxito como una manera de ser –con la naturaleza, con los ecosistemas, y con los amigos y desconocidos socios por hacer.

38. Te invitamos a ver al éxito como un ritmo impulsor de vida que soporta una danza de coordinación y confianza entre comunidades humanas y no humanas, un conjunto de prácticas en evolución que ven a la oportunidad como algo más que intercambios manipuladores y ambiciones ansiosas de arriesgar sus metas estrechas y egoístas.

39. Porque el marco geopolítico ha sido puesto patas para arriba, porque las redes sociales y las amenazas a toda la especie nos han obligado a repensar lo que significa coexistir, tenemos la increíble oportunidad de ampliar el espectro, y de reforzar el contexto en el que nuestros talentos pueden florecer.

40. La interdependencia nos provee una poderosa oportunidad de crear nuevas posibilidades al demandarnos que tomemos mayor responsabilidad, tanto por nuestras propias vidas como por los marcos ecológicos y sociales perdurables que las mantienen.

41. Una población humana en expansión y un paisaje de recursos agotados demandan que reinventemos lo que significa tener éxito.

42. Demanda que nos acerquemos los unos a los otros, no a través de ilusiones vanas y comodidades superficiales –sino a través de compromisos inspirados.

43. Que esto revele un espacio de rica creatividad e inspiración, y que ilumine aquello que siempre estuvo ahí para empezar: ¡abundancia infinita!

44. Lo que siempre estuvo ahí para empezar es la abundancia infinita, la rica creatividad define su movimiento, las conexiones que hace, las cosas que trae a la existencia. Incluso podríamos llamarlo un "rizoma" deleuze-guattariano.

45. Algunas personas se han referido a nuestro mundo digital, nuestra ecología político-informacional, nuestra internet, como a un rizoma. ¡Esto es absurdo! ¿Por qué? Simplemente porque al decir "nuestro" se olvida que internet es una mercancía que es comprada y vendida por "nosotros": esto es, aquellos que pueden acceder a ella y que pueden soportar las deudas que tal actividad acumula necesariamente. "Nosotros" olvidamos que el mundo es un "planeta de ciudades miseria", bordeadas por un interior de villas que son pobladas por personas que no pueden permitirse el lujo de cargar con la deuda que la cultura de la net presupone.[11]

46. ¡"La internet es un rizoma"! ¡Qué absurdo, de verdad! Pero, no solo porque nos olvidemos de la economía política de internet, de su geografía político-económica desigual, de los peligros de su "racionalidad algorítmica".[12] ¿Qué pasaría si dijéramos que la absurdidad no se encuentra simplemente en la aplicación perezosa de un concepto (rizoma) a una formación político económica (internet), sino en que esa aplicación perezosa necesita ser creída y tomada seriamente, en toda su absurdidad? Nuevamente, y tomando nuestro permiso de pensadores como Lefebvre, Deleuze, Kierkegaard y Vaneigem, necesitamos entrenar nuestro enfoque hacia las maneras supuestamente "trilladas" y "triviales" en las cuales un concepto como el de "rizoma" es traído a la luz y a la vida de todos los días.

47. Credo Quia Absurdum. Ok Google, ¿me encontrás una agencia de marketing o de relaciones públicas que se llame "Rizoma"? Voy a hacerme a un lado otra vez y dejar que nuestros amigos de google hagan lo suyo dirigiéndonos hacia "Marketing Rizoma de Alimentos y Bebida" (*Rhizome Food and Beverage Marketing*, Rhizomemarketing.com), vean: **48, 49, 50, 51, 52 y 53 abajo.**

---

11 *Cf.* Davis, Mike, *Planet of Slums*, Londres, Verso, 2007. [Trad. cast.: *Planeta de ciudades miseria*, trad. J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2014.]

12 *Cf.* Rouvroy, Antoinette, 'The End(s) of Critique: Data-behaviourism VS. Due-Process', en Hildebrandt, Mireille y De Vries, Katja (eds.), *Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*. Londres, Routledge, 2012.

48. Ayudamos a auténticos innovadores en alimentos y bebida para que descubran sus identidades únicas, desarrollen estrategias para hablarle a sus targets de audiencias, y generen nuevos canales de venta.

49. Allá afuera es una jungla. Marcas de toda índole rivalizan continuamente por la atención de los consumidores. La necesidad de impulsar la participación en la marca es constante. En Marketing Rizoma te guiamos en la exploración creativa para identificar el espíritu vigorizante de tu marca, luego ayudamos a clarificar una visión de crecimiento, y a desarrollar estrategias que atraigan a tu target de audiencia. Sea que estés vendiendo bebidas destiladas, alimentos especiales, una experiencia *foodie* completa, o un destino de vacaciones, Rizoma te va a hacer sobresalir.

50. Vos estás ocupado: concentrándote en la calidad del producto, la manufactura, la distribución, las ventas, y la logística. Encontrar el tiempo para dedicar al marketing innovador puede ser una lucha. La solución: deja que Rizoma maneje tus esfuerzos de marketing. Nosotros podemos agregar marketing estratégico a tu proceso interno, para asegurarnos de que cumplas con tus metas de crecimiento.

51. Ya sea que seas una compañía con una nueva línea de cueros de fruta [*fruit leathers*], o la última pionera en bebidas destiladas, es importante recordar que el empaquetado [*packaging*] es una parte crucial de la identidad de tu marca. En Marketing Rizoma, sabemos cómo infundir la pasión de una marca al diseño de paquetes. Esto es más que diseñar una simple etiqueta o una caja. Se trata de crear artesanalmente una experiencia de inmersión en la marca, que va desde la paleta de color hasta el texto del *copy*.[13]

52. Tenemos el conocimiento y la pericia para guiarte a través de este proceso abordando los desafíos del empaquetado, tales como las regulaciones gubernamentales, los requerimientos de equipamiento, la selección de containers y el análisis de los costos.

53. Te ayudamos a hacer que tu línea superior crezca con posicionamiento de marca y estrategias de marketing que impulsan las ventas, y mejoran tu resultado final al reducir los costos a través de un empaquetado bien pensado.

54. Ok, gracias google, ¿y qué hay de la frase "medios de comunicación rizoma"? Haciendo lo suyo, google me dirige a http:// rhizomemedia.co. Hey, muchachos de Medios Rizoma, ¿dónde está la fiesta? Aparentemente en los puntos **55, 56, 57, 58 y 59.**

55. Medios Rizoma comenzó su vida como una agencia de relaciones públicas dirigida por ex-periodistas que pensaban que la industria de las relaciones públicas era una burla. Donde sea que miraban, veían Enriques y Enriquetas[14] vacuos sin ninguna idea real de cómo los medios de comunicación funcionan, con cero inteligencia [*nous*] comercial y con la habilidad creativa de un tibio animal atropellado.

56. Hoy, Medios Rizoma es una agencia de "servicio completo" enfocada en empresas *start-up* y del mercado PYME. Ahora ofrecemos todo lo que una *start-up* o PYME puede llegar a necesitar para hacer circular su nombre y construir su marca, desde relaciones públicas y campañas en redes sociales, hasta la creación de contenido, sitios web que la rompen y estrategias de crecimiento.

57. Vale decir que de momento somos una compañía un poco *Marmite*,[15] así que si lo que querés es una agencia aduladora que vaya a estar todo el día chupándote las medias, no

[13] N. de la T.: "copy" en publicidad se refiere a "conjunto de textos que componen una pieza creativa. En el mundo de la redacción publicitaria, el copy se encarga de conectar un producto con sus potenciales consumidores. Su objetivo es plasmar de manera clara, simple y directa el mensaje que una empresa quiere transmitirle a los usuarios." (fuente: https://platzi.com/blog/que-es-copy/ consultado por última vez el 27/12/2018).

[14] N. de la T.: el texto dice "Henrys and Henriettas", que remite a "toff", sustantivo del slang británico que equivale al "cheto" argentino: personas con dinero o de trasfondo aristócrata que exudan un aire de superioridad (fuentes: https://en.wikipedia.org/wiki/Hooray_Henry y https://en.wikipedia.org/wiki/Toff, consultado por última vez el 27/12/2018).

[15] N. de la T.: "Marmite" es la marca de un producto comestible que se vende en Inglaterra, famoso por su eslogan: "la amas o la odias". (fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Marmite, consultado por última vez el 27/12/2018). La idea que sugiere entonces es la de una polarización.

somos para vos. Pero si te gustan las opiniones honestas sin pelusa, deberíamos hablar.

58. Si alguna vez hubo un término que se ajustara a nosotros perfectamente, es el de "escritor fantasma". Siendo un equipo conformado por ex-periodistas (en su mayoría), nos sentimos cómodos convirtiendo temas secos y complejos en un *copy* digerible para lectores de todo tipo, variando el tono según lo requerido para que sea alegre, contencioso o autoritario. Escribimos blogs, artículos, comentarios, documentos informativos, periódicos, comunicados de prensa –cualquier tipo de contenido que necesites redactar.

59. A diferencia de los expertos en redes sociales autoproclamados por ahí afuera, nosotros no teorizamos interminablemente acerca de las redes sociales. Tenemos un enfoque muy práctico y realista y preferimos hacer antes que hablar. Nuestra meta es desmitificar que no están tan seguras de eso, que les preocupa un poco cómo estar online.

60. Genial, gracias Google, ahora contame más acerca del socio director de Marketing Rizoma, Jack Izzard (http://rhizomemedia.co/team/jack-izzard/). Me pregunto si será pariente de Eddie.[16] Voy a alejarme y pensar en eso y los veo de nuevo en el punto 66. Adelante, Jack...

61. Como gurú residente de medios audiovisuales en Rizoma, me encantaría decir que nací con un micrófono plateado en la boca. Lamentablemente, nada podría estar más lejos de la verdad.

62. Pero mi ambición infantil de ser un astronauta se fue a pique cuando me di cuenta que la ciencia espacial es, realmente, ciencia espacial. Así que, en lugar de eso, leí lenguas en Cambridge. Graduándome con resaca y con los números en rojo, decidí convertirme en periodista. Un chismoso profesional –¿qué tan difícil podría ser?

[16] N. de la T.: comediante inglés.

63. Pronto ya era un escritorzuelo manchado de tinta en el periódico local. La paga era atroz, pero los beneficios... bueno, mi nombre estaba en la lista de invitados de todos los boliches de los Fens. OK, así que puede que no haya sido el P. Diddy del Anglia del Este. Pero era muy bueno para hablar y presumir. Así que pasé a ser reportero de televisión. Me uní a la BBC y ascendí a los rangos de corresponsal extranjero –primero en Bruselas y luego en Washington DC.

64. Pero finalmente decidí darle un descanso a mi pasaporte y me sumergí de cabeza en el mundo de las relaciones públicas. Desde el nido de águilas de Rizoma en el Soho, ahora estoy plenamente dedicado a conseguirle a nuestros clientes la mayor cobertura audiovisual que sea posible. Aún me atraen las cámaras y los estudios de radio como una flama a una polilla, así que estoy utilizando mi experiencia para brindar entrenamiento en medios audiovisuales a los clientes para quienes la idea es un poco abrumadora.

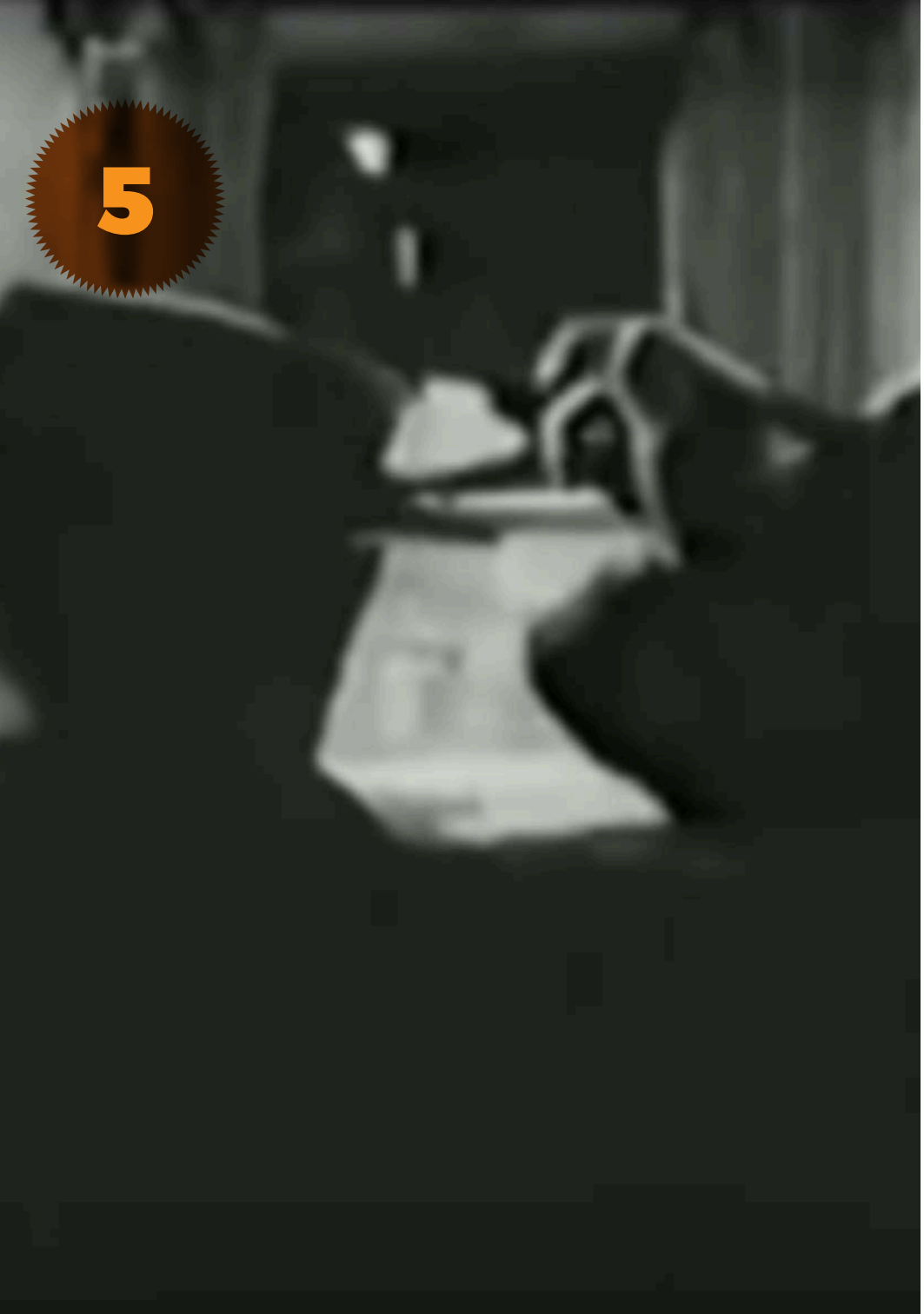
65. Cuando no esté convenciendo a mis contactos periodísticos de poner a los clientes de Rizoma en el aire, estaré en casa hablando francés con mis hijos bilingües (después de tantos años en Bruselas nos volvimos "eurotrash"), o morfando queso no pasteurizado con borgoña en el gueto francés que es Clapham.[17]

66. Este es un mundo en el que opera el significante "rizoma". Este es un mundo en el cual el concepto de rizoma tiene sentido. Esta es la vida cotidiana de una idea, dramatizada y llevada a la vida, tal como lo hace el sitio web de Medios Rizoma. Esto es la ontología práctica en funcionamiento.

67. "Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil".[18]

[17] N. de la T.: Clapham es un barrio localizado al sur de Londres.

[18] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 76.



5

PLATÓN: LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO

VALERIA SONNA

Introducción

La interpretación de Deleuze de la filosofía de Platón ha cobrado gran popularidad en las últimas décadas. Haciéndose eco de la lectura nietzscheana, presenta una crítica al platonismo bajo la fórmula de su inversión. Este tópico ha sido debatido por un buen número de comentadores que suelen basarse en la propuesta del apéndice de *Lógica del sentido*[1] "Platón y el simulacro", desarrollada también en *Diferencia y repetición*,[2] de que el concepto de simulacro del que Platón se vale en el *Sofista* para caracterizar el producto de la técnica sofística, termina por poner en jaque el rol de fundamento de las Ideas.[3]

Como veremos, este planteo que gira en torno al simulacro presenta algunas dificultades desde una lectura que se atiene de manera rigurosa a la fuente platónica dado que no tiene en cuenta la diferencia que existe entre la gnoseología de los diálogos correspondientes al período de madurez y la de los diálogos correspondientes al período de vejez en los que Platón deja de lado el concepto de participación y reformula el concepto de Idea.

Existe, no obstante, un desarrollo más detallado y profundo en el que Deleuze propone invertir la imagen del pensamiento que subyace a la filosofía platónica. Me refiero a la crítica que Deleuze dirige contra la teoría platónica de la reminiscencia, núcleo central de la gnoseología platónica del período de

---

1 Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

2 Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition,* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

3 Sobre los distintos abordajes de los comentaristas al problema de la inversión en la obra de Deleuze *Cf.* Sonna, Valeria, «La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze», *Diánoia*, 2018.

los diálogos medios. En este desarrollo Deleuze presenta una mirada crítica del modelo epistémico de los diálogos medios y recupera la importancia de la aporía, cuyo rol queda anulado en la teoría de la *anámnesis*.

El planteo de *Lógica del sentido*

El simulacro es el concepto-síntoma del que se vale Deleuze para diagnosticar el platonismo como una voluntad de seleccionar. La selección se da en el ámbito de las imágenes y lo que se selecciona es un linaje de imágenes auténticas por oposición a las imágenes inauténticas. La operación que Deleuze pone al descubierto con su diagnóstico es la previa producción de la diferencia entre imágenes por parte de Platón: los íconos (*eikónes*) por un lado y los simulacros (*phantásmata*) por otro. Esta división prepara el escenario para el drama de la selección. La gran ironía del platonismo es que el producto descartado por la selección, el simulacro, imagen inauténtica, que se sustrae a la determinación de la idea, será el indicador de la salida del platonismo.[4]

En virtud de la relación subversiva que el simulacro entabla con la Idea, su semejanza con la ella es producida como un *efecto.* Que la semejanza sea efecto y no causa de la asociación entre imágenes abre la posibilidad de pensar un fondo ontológico que no postule la identidad como principio. Lo que habilita esta posible lectura es que en el *Sofista* la condición de la *pseudo* semejanza no carece de fundamento, sino que está fundada ontológica y gnoseológicamente sobre el género de "lo diferente" (*tò héteron*).[5] Deleuze propone que siguiendo la huella del simulacro podemos encontrar esta grieta que es la que permite desplegar y llevar a un primer plano el reverso del platonismo. Como

[4] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.,* p. 295.

[5] En este diálogo Platón postula cinco grandes géneros (*mégista géne*) que operan como principios ontológicos y gnoseológicos: lo diferente (*tò héteron*), lo idéntico (*tò autó*), el movimiento (*kínesis*), el reposo (*stásis*) y el ser (*eînai*). La diferencia, siendo principio positivo opera a la par que, y no supeditada a, la identidad. El objetivo consiste en dar solución al problema de origen eleático que plantea la imposibilidad de decir y pensar lo falso así como la de afirmar juicios negativos. Este discurso que es atribuido a Parménides es predominante en la gnoseología de Antístenes, contemporáneo de Platón, contra quien discute en este diálogo. He desarrollado esta temática con mayor detalle en Sonna, Valeria, «Ouk éstin antilégein: Antístenes tras la máscara de Parménides en el Sofista de Platón», *Eidos,* 26, 2017.

si se tratase de un género que, al darlo vuelta, nos presenta el rostro anti platónico de Platón mismo.

El problema de los pretendientes

Estableciendo un paralelo entre las imágenes que se pretenden copias de la Idea y los pretendientes de Penélope, Deleuze llama a la obra platónica "la Odisea filosófica". Partiendo de esta analogía, el problema principal en función del cual debemos entender el concepto de Idea es el de la lucha de los pretendientes. Esta perspectiva que propone Deleuze es interesante porque atribuye a la dialéctica una función agónica o combativa en lugar de la concepción clásica que le atribuye una función taxonómica cuya tarea principal en el *Sofista* es la correcta combinación de los géneros y las Ideas (*Sof* 249 d y ss.). El interés de Deleuze por destacar el carácter agónico de la dialéctica está directamente vinculado a su concepción de la estructuración agónica que tiene la pregunta-problema *quién es mejor*. El propósito de la dialéctica no debe buscarse entonces en la especificación del concepto de Idea sino en su autenticación. El propósito de la selección platónica es la legitimación de su propio discurso, identificado con el discurso filosófico, como el discurso que se vale de las imágenes auténticas, de las imágenes avaladas, garantizadas por las Ideas que son, al fin, criterios estéticos y morales.[6]

Según Deleuze el método dialéctico describe el procedimiento mediante el cual Platón produce la diferencia. Según su lectura la dialéctica platónica es un proceso que tiene tres momentos. El primero es el de la fundación o fundamento: el mito; el segundo la postulación de un criterio de selección: la Idea; el tercero es el del método: la división. La fuerza de la dialéctica resultaría entonces de la combinación de la división con el poder fundacional del mito.

En el *Fedro* y el *Político* el mito pone de manifiesto el fundamento que produce la diferencia y que mide los roles y las pretensiones. Ese fundamento se encuentra determinado, en el *Fedro* las Ideas son contempladas por las al-

[6] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Logique du sens, op. cit.,* p. 293.

mas que circulan por encima de la bóveda celeste; en el *Político* bajo la Idea del Dios-pastor que preside el movimiento circular del universo. En cambio, el *Sofista*, diálogo en el que Deleuze basa su versión de la inversión, no presenta ningún mito. Esto se debe a que lo que se propone aislar no es el linaje auténtico sino, justamente, el inauténtico: el del sofista, el del simulacro. Quizás, si se tratara de encontrar al filósofo, Platón traería a colación un mito que garantizara su carácter auténtico mediante un relato divino. Al tratarse del sofista, no hay mito alguno ya que se trata de un farsante y no podría estar contemplado en los relatos divinos. Según la lectura deleuziana, esto termina jugando en favor del simulacro, ya que pone en evidencia que no tiene un Original (la Idea). Y es esto, finalmente, lo que habilita la lectura del simulacro como serie nómade, como anarquía coronada.

Algunos problemas que se presentan a esta lectura del platonismo

Deleuze entiende bien que el mito y la dialéctica son dos fuerzas distintas en el platonismo. Pero afirma que esta distinción deja de valer cuando la dialéctica descubre en la división su verdadero método. Por un lado, la división necesita del mito como fundamento que produce la diferencia y el mito necesita de la división como el estado de la diferencia en aquello que es fundado.

La Idea, por su parte, opera como criterio para la selección en el ámbito ya distribuido por el mito y la división. La manera en que la Idea opera se ve con toda claridad en la noción platónica de "participación" (*méthexis*). *Méthexis* viene del verbo *metékho* que significa "tener parte de" o "tomar parte en". Según Deleuze lo que toma parte en segundo grado es la copia o el pretendiente legítimo, mientras lo que posee la cualidad en primer grado es el fundamento mismo: "sólo la Justicia es justa". Esta frase que Deleuze atribuye a Platón no es un enunciado tautológico sino la designación de la Idea como fundamento que posee en primer grado.

Lo propio del fundamento es dar a participar y los participantes son, en rigor, dice Deleuze, necesariamente "pretendientes". Es el pretendiente el que necesita el fundamento y es la pretensión la que debe ser fundada o, en su de-

fecto, denunciada por infundada. El justo pretendiente, es decir, el auténtico, el bien fundado, el primer participante, tiene rivales que son sus falsificaciones, sus simulacros. La función de la prueba del fundamento es el denunciar estas falsificaciones. Tal es el caso del sofista que es para Platón el bufón, el sátiro.

La lectura de Deleuze es incisiva porque pone al descubierto aquello que motiva la construcción misma que Platón erige con su discurso. Es, además, original, porque encuentra una articulación entre el método de división, la dialéctica y el uso del mito que es totalmente novedosa y describe muy bien el propósito general del Platón de los diálogos medios. Especialmente si se tiene en cuenta la lucha de Platón contra el relativismo, que a veces es representada en el diálogo con la sofística y a veces es representada en el diálogo con el heraclitismo.

No obstante, se vuelve necesario hacer algunas aclaraciones ya que el esquema mediante el cual Deleuze describe la maquinaria platónica mezcla dos momentos de su filosofía que deben ser debidamente diferenciados porque no describen el mismo tipo de funcionamiento de la Idea.

La lectura de Deleuze no establece una diferencia entre la gnoseología platónica propia del período de vejez y la propia del período de los diálogos medios. Esto es importante porque la crítica apunta a la noción de participación y a la versión del concepto de Idea que le es subsidiario. Estos dos conceptos, así como la teoría de la *anámnesis* que completa el sistema gnoseológico de los diálogos medios son descartadas por Platón en el período de vejez y los diálogos de los que Deleuze se vale para elaborar su versión de la dialéctica son diálogos del período de vejez, tanto el *Sofista* como el *Político* y el concepto de división (*diaíresis*) que encontramos en ellos.

En el modelo gnoseológico propio de los diálogos medios, la teoría de la reminiscencia es garantía del acceso al plano noético que es identificado con el plano divino. El conocimiento humano si bien es defectuoso con respecto al divino, no obstante, es capaz de acceder a las verdades divinas. La epistemología tardía, por el contrario, renuncia a esta manera de pensar la Ideas. La noción de participación que explica la relación del fenómeno con la Idea es reemplazada

por la noción de comunicación (*koinonía*) y la de combinación (*symploké*) que es un vínculo entre Ideas, pero ya no entre las Ideas y lo sensible.[7]

La relación de participación entre fenómenos e Ideas es descartada por Platón luego de las fuertes críticas que él mismo dirige contra ella en el *Parménides.* El concepto mismo de Idea se altera en los diálogos de vejez. En el *Sofista,* la Idea ya no opera como criterio ontológico y gnoseológico de los particulares sensibles, sino que pasa a funcionar en red con otras Ideas y con los géneros mayores (*mégista géne*), determinando la corrección de las combinaciones que el *lógos* admite.[8]

La crítica de *Diferencia y repetición*

Hay otra versión de la inversión desarrollada en *Diferencia y repetición*, la cual tiene su antecedente en *Proust y los signos* y en *Nietzsche y la filosofía*, que consiste en la inversión de la imagen dogmática del pensamiento que subyace al modelo gnoseológico del Platón de los diálogos medios. Creo que esta lectura sí toca un punto sensible que no ha sido desarrollado en el marco de los estudios platónicos.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze sostiene que con Platón se funda la base para la imagen dogmática del pensamiento porque es el punto de partida para la posterior construcción del modelo epistémico que Deleuze llama "modelo del reconocimiento" que determinará el ámbito de la filosofía, moderno por excelencia, como el ámbito de la "representación" y que subordina la diferencia a la identidad.[9]

[7] Sobre la crítica que Platón dirige contra su propia epistemología, *cf.* Cordero, Néstor, *Platón contra Platón,* Buenos Aires, Biblos, 2016. Sobre la función de la dialéctica en *Sofista Cf.* Mié, Fabián, *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los diálogos tardíos.* Córdoba, Ediciones del Copista, 2004., pp. 101-132; Sobre la epistemología del período tardío *Cf.* Runcinam, W.G., *Plato's Later Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

[8] Sobre el rol de las Ideas en la epistemología del período tardío, *cf.* Cordero, Néstor, *op. cit.*, pp.167-193; Mié, Fabián, *op. cit.*, pp. 101-128; Rickless, Samuel C., *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; Sayre, Kenneth, "Falsehood, Forms and Participation in the Sophist", *Noûs*, 4, no 1 (febrero de 1970): 81, https://doi.org/10.2307/2214298.; Schippe, Watson, "Souls, Forms, and False Statements in the Sophist", *en The Philosophical Quarterly* 15, n. 60 (1965), pp. 240-42.

[9] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition, op. cit.*, pp. 173-217.

El modelo del reconocimiento es la manera en que se concibe el aprendizaje desde la imagen dogmática. Según este modelo pensar es aprender a reconocer contenidos preexistentes. Además, en este modelo el pensamiento se define por el uso concordante de todas las facultades sobre un objeto que se pretende el mismo: es el mismo objeto el que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido, etc. Se supone que el pensamiento es, no una facultad entre otras, sino la unidad de todas las facultades. Aquellas son solamente los modos del pensamiento que las unifica bajo la forma de lo Mismo y en relación a un Sujeto. Por contraposición, la nueva imagen del pensamiento que forja Deleuze supone un uso disjunto de las facultades y un pensamiento exogenético cuyo origen se da en el encuentro con lo sensible, con lo que fuerza a pensar y que es, por lo tanto, externo a aquello que piensa.

Si bien comienza su análisis en *Diferencia y repetición* partiendo de Descartes, Deleuze sostiene que el origen de la imagen dogmática del pensamiento está en la filosofía platónica.[10] Efectivamente, en el modelo gnoseológico del Platón de los diálogos medios la Idea antecede el proceso de búsqueda en tanto está supuesta en el mismo como su fin; además, el proceso de aprendizaje consiste esencialmente en el recordar.

La posición de Deleuze respecto del rol del modelo del reconocimiento en Platón es, no obstante, ambigua ya que pondera algunas de sus características. Específicamente, elogia que Platón sea el primero en introducir la duración del tiempo en el pensamiento y el hecho de que establece la opacidad como lo propio del pensamiento.[11] A diferencia del innatismo cartesiano, la reminiscencia no es un innatismo instantáneo que supone que el conocimiento se actualiza al primer contacto con la experiencia, sino que se trata de un proceso de búsqueda en el que las creencias que tenemos a veces nos juegan en contra. Esto indica que no hay una naturaleza necesariamente recta del pensamiento, que no se trata de un camino que conduce directamente al conocimiento.

No obstante, la resolución platónica conlleva, según Deleuze, una suerte de arrepentimiento. Objeta que el correlato de la rememoración es siem-

[10] *Ibíd.,* pp. 174-175.

[11] *Ibíd.,* p. 185.

pre un objeto inteligible, lo que no puede ser *sino* pensado: el *noetéos,* la esencia. Esto vuelve ocioso el recurso a los sentidos. El problema que encuentra en este esquema es que instala una suerte de dislocación en el corazón del proceso de aprendizaje porque el proceso mismo involucra la experiencia y las opiniones adquiridas en el plano de lo sensible. En segundo lugar, Deleuze arguye que Platón confunde *un ser pasado* con *el ser del pasado.* A falta de poder asignar un momento empírico en el que ese pasado fuera presente, invoca un presente mítico. El problema, según afirma, radica en el hecho de que la rememoración y el olvido que Platón coloca en un plano trascendental están calcados de los procesos de rememoración y olvido empíricos. La memoria empírica se dirige a cosas que han sido necesariamente aprehendidas mediante otras facultades. Lo que recuerdo, es necesario que antes lo haya visto, tocado, comprendido, imaginado o pensado. La *anámnesis*, en cambio, se dirige a un objeto que desde la primera vez no puede ser sino recordado. Pero este recuerdo no es de un pasado contingente, sino *del ser del pasado como tal.* Un pasado de todos los tiempos, un pasado absoluto que no está en relación con un presente determinado.[12]

El corazón del problema al que apunta Deleuze es que Platón, al postular en primer lugar el correlato del conocimiento como un objeto que no puede ser *sino rememorado* y, en segundo lugar, al calcar la rememoración noética del proceso del recuerdo empírico, confunde lo insensible empírico (aquello que no puede ser percibido, ya sea por muy grande o muy pequeño, y que constituye el límite de la sensación) con un insensible trascendental (aquello que es sólo inteligible y no sensible). Esta confusión del límite empírico con un objeto trascendental es fomentada por el recurso poético por el cual se explica la adquisición del conocimiento como un contacto directo con el contenido del mismo garantizado por la coincidencia del origen divino que éste comparte con el alma humana.

[12] *Ibíd.*, p. 183

El rol de la *aporía* y el objeto de rememoración en *Menón* y *Fedón*

En un trabajo anterior sostuve que el punto fuerte de esta crítica, desde el punto de vista de los estudios platónicos, es que dirige contra Platón el argumento que él mismo esgrime contra Menón en el pasaje en el que introduce la reminiscencia en el diálogo homónimo, a saber, que su forma de plantear el proceso de conocer nos vuelve indolentes. Esto es así porque la apelación a la inmortalidad del alma, así como la idea de que el conocimiento preexiste al proceso de su reminiscencia termina por encerrar el proceso de aprendizaje y al pensamiento mismo dentro de los límites del reconocimiento. El problema que esto conlleva es que el conocer y el pensar no implicarían creación sino mero re-conocimiento de contenidos ya existentes.[13]

En *Menón* hay un atisbo de nihilismo en el proceso del conocimiento. En este diálogo Platón retrata la práctica socrática del *élenkhos* que consiste en llevar al interlocutor al sinsentido para sacarlo de su estupor. Menón, su primer interlocutor quien creía conocer qué es la virtud, es llevado por Sócrates a un estado aporético tal que, en el enojo que le genera esta frustración, propone resignar toda posibilidad de conocimiento mediante un argumento erístico:

> ¿Y de qué manera buscarás (*zetéo*), Sócrates, aquello que ignoras (*mḕ oîda*) totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? (80c).

Este argumento erístico establece un dilema cuyos cuernos presentan dos polos irreconciliables: la ignorancia absoluta que no tiene remedio o el conocimiento absoluto que no tiene necesidad de movimiento. En cualquiera de los dos casos, la búsqueda del conocimiento es ociosa. Desde esta perspectiva, a pesar de todas sus distancias teóricas, Sócrates crea nihilistas aún más radicales que Gorgias, dado que los seguidores de Gorgias cuentan con su fe en la potencia transformadora del lógos, mientras que los socráticos no tendrían

[13] *Cf.* Sonna, Valeria, "La crítica de Gilles Deleuze a la anámnesis platónica", *Cuadernos del Sur,* 45, 2016.

nada de eso, sino una confianza quebrada en un adecuacionismo fracasado que abre a las penumbras del sinsentido. Como esta perspectiva está lejos de la que quiere fijar Platón, la retrata sólo para sugerir que este modo de entender la tarea de Sócrates crea malentendidos. La teoría de la reminiscencia viene a reemplazar el estado aporético por la promesa de un saber que se puede alcanzar si se sigue el proceso adecuado.

De modo que la reminiscencia tiene un papel central en la salida del nihilismo porque sienta las bases de la posibilidad efectiva del conocimiento. Si el conocimiento es posible, no hay desmayo justificable en la búsqueda. Platón matiza el efecto narcótico de la *aporía* advirtiendo que el sinsentido no es más que un momento de la búsqueda. Un momento importante por su función pedagógica de mostrar al interlocutor que no sabe lo que creía saber, pero que es inmediatamente subsanado por la garantía de la posibilidad de llegar a encontrar un saber ulterior, más verdadero.

La paradoja de *Menón* resulta en la indolencia propia del desapego nihilista que renuncia a toda búsqueda del conocimiento por considerarla obsoleta. Pero, como se vuelve evidente a partir de la crítica de Deleuze, la estrategia mediante la cual Platón disuelve la paradoja termina por llevar a otro tipo de indolencia, la de la pasividad. Por rehuir del nihilismo termina por obturar la función de la duda real.

En el esquema propuesto por Platón la duda es aparente. El conocimiento no solo está garantizado, sino que además se trata de contenidos noéticos que nos preexisten y que tan solo reproducimos. Esta función de la *anámnesis* es reforzada en el planteo del *Fedón* donde se enfatiza el carácter anterior de las Ideas.[14] En este diálogo la rememoración es descripta como una intuición.[15]

[14] Y el del *Fedro* donde se termina de configurar el fundamento mítico de la afinidad humana con el conocimiento divino.

[15] El término es *ennoéo* que literalmente significa "tener en la mente", y que puede mentar una comprensión o intuición, un "darse cuenta" (73d). El conocimiento de la reminiscencia se presenta de una manera determinada, el término es *paragígnomai* que significa "sobrevenir", o "aparecer", aunque también significa "socorrer" o "auxiliar", connotación que no está ausente en el carácter de la rememoración.

El ejemplo que ilustra el carácter ontológica y gnoseológicamente anterior de las Ideas es el de la semejanza. La Idea de lo igual o, más precisamente, lo igual en sí (*autò tò íson)* es algo distinto de las cosas iguales porque la semejanza sensible es imperfecta. Es decir que la semejanza entre los objetos iguales siempre falla con respecto a la idea de lo perfectamente igual.[16] Por otro lado, el hecho de que "lo igual" sea diferente de éstos y en sí (*autós*) abona la lectura de las Ideas como algo separado, trascendente. Entonces, dado que los sentidos nos evocan, en virtud de la igualdad, el conocimiento de lo igual —a pesar de que esa igualdad es siempre inferior a lo igual mismo—, este conocimiento debe haber estado en el alma antes de que ésta entre en contacto con los sentidos (74b-e).

Por la imperfección inherente al plano empírico, el grado de pureza que requiere la igualdad es inverificable. En esta línea, es claro que todo el plano está afectado de imperfección e inestabilidad, por lo cual todo está sujeto a copresencia de opuestos, pero en la mayoría de los casos la relación entre el paradigma y su copia mantiene una similitud y comparte rasgos por participación que hacen clara su relación.

En la imagen deleuziana, en cambio, el pensamiento es externo a aquello que piensa: sus conceptos e ideas no provienen de su interior, sino que son el resultado de un encuentro. No se genera por una inclinación natural o por el placer de pensar, sino a causa de un *shock*, de algo que lo violenta y lo hace surgir. Es el encuentro con lo sensible lo que fuerza el pensamiento.[17]

Es interesante traer a colación que cada vez que Deleuze se refiere al encuentro que fuerza el pensamiento remite al texto Platónico.[18] La inspi-

[16] Es necesario que quien experimenta esta evocación a partir de la semejanza de dos objetos, experimente también cómo falta la semejanza también entre esos dos objetos. El verbo es *elleípo,* "mostrarse inferior", "faltar". Esto sucede, dice Sócrates, porque "lo igual mismo" (*autò tò íson*) es algo diferente de las cosas iguales (74a).

[17] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Logique du sens, op. cit.,* p. 184. Esto significa, por un lado, que el pensamiento no puede ser su propio fundamento y menos el fundamento de la inteligibilidad de lo real; por otro, que las condiciones del pensamiento no están en el pensamiento mismo, sino que éste es "exogenético". No obstante, esto no lo convierte en algo "externo" a lo real, en el sentido trascendente. El pensamiento tiene sus condiciones fuera de sí pero es a su vez inmanente a aquello que piensa, es inmanente a lo real. *Cf.* De Beistegui, Miguel, *Inmanence - Deleuze and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 13.

[18] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, P.U.F., 1962, p. 124; *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 122-24; *Logique du sens, op. cit.,* p. 184.

ración de Deleuze para la elaboración de esta categoría es el pasaje de *República* en el que Platón afirma que "el alma de la multitud no está forzada a preguntarle a la inteligencia qué cosa es un dedo, pues de ningún modo la vista le indica a la vez que el dedo es lo contrario del dedo" (523b-d). En este pasaje, Sócrates sostiene que aquello que llama o excita (*parakaléo*) al pensamiento son las sensaciones (*aísthesis*) ya que producen al mismo tiempo sensaciones contrarias y muestran una cosa no más que su contraria (*enantíos*) (523b-d). Los objetos del reconocimiento, en cambio, son aquellos que no presentan ningún obstáculo y por lo tanto no excitan el pensamiento.

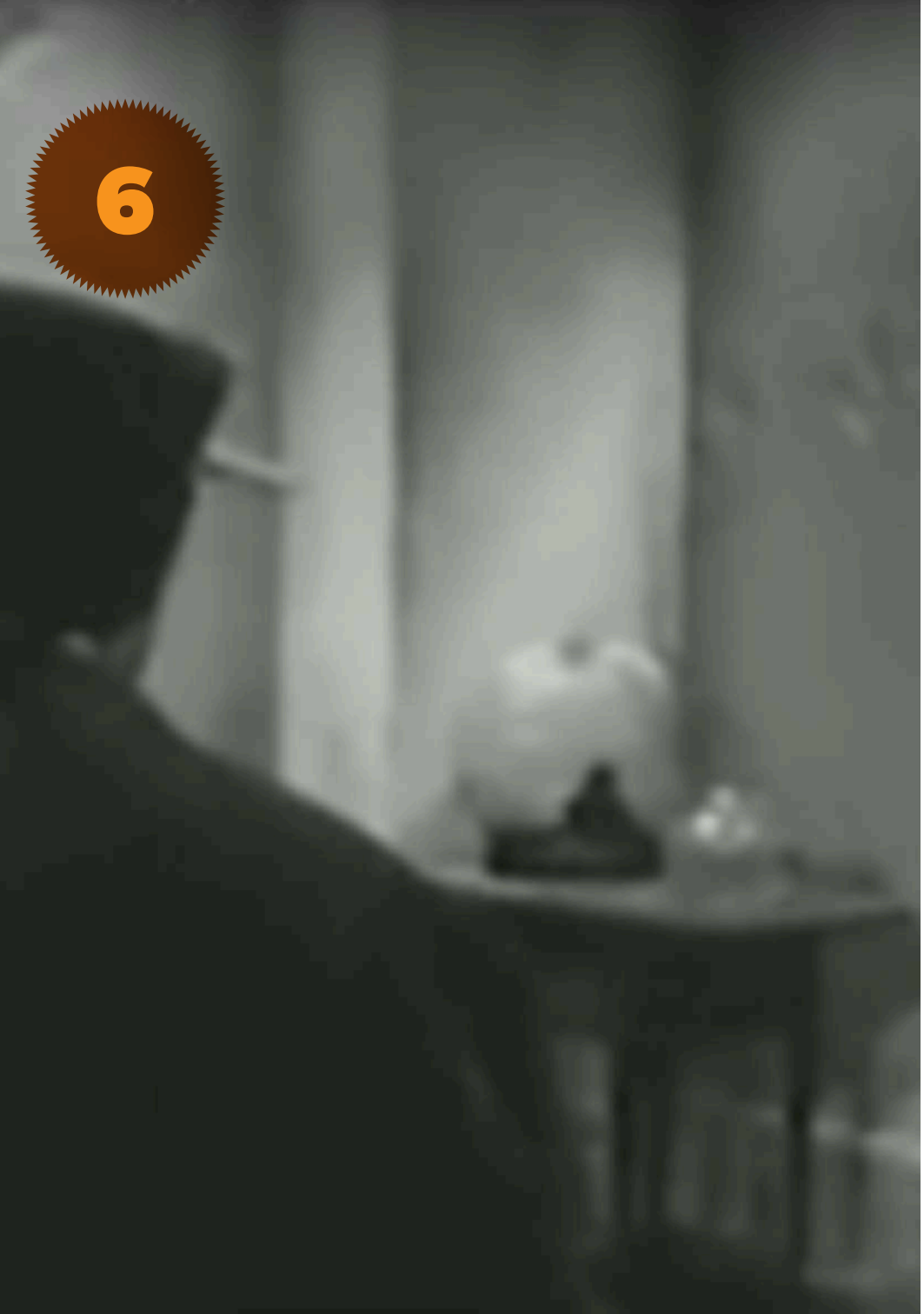
Al apropiarse de la categoría de aquello que excita al pensamiento, Deleuze rescata un rostro antiplatónico en el corazón de la obra del propio Platón. El dedo ejemplifica perfectamente al objeto de reconocimiento, ya que no puede ser sino reconocido, pero es Platón mismo quien, en boca de Sócrates, descarta este tipo de objeto como disparador del pensamiento.

Consideraciones finales

Creo importante destacar dos cuestiones que espero haber expuesto de manera satisfactoria en el presente trabajo. Por un lado, en relación con el concepto de simulacro, si bien los diálogos que Deleuze toma para desarrollar este concepto proponen una gnoseología mucho más compleja en la que la Idea ya no cumple el rol ontológico y epistémico que él intenta deconstruir, este no deja de ser un concepto clave en la obra platónica ya que abre a la posibilidad de salir del esquema representacional. Es un concepto que abre la puerta a una proto-filosofía de la diferencia. Y es, además, el núcleo central de una lógica que estructura la obra platónica.

Por otro lado, considero más profunda e incisiva la lectura crítica de la *anámnesis* porque toca un punto sensible del modelo gnoseológico del período medio. Muestra que la lucha contra el nihilismo lleva a Platón a una postura que no logra una salida sino que reproduce con su esquema, aunque de manera más sofisticada, la obturación del pensamiento propia de la indolencia.

Para concluir, entiendo que es importante destacar que Platón se ajusta bien al tipo de pensador que Deleuze propone. Si pensamos en el Platón histórico, fue forzado por la violencia del signo que pensó e hizo obra. Fue a partir de un acontecimiento, la muerte de Sócrates, que Platón se vio compelido a hacer sentido a partir del signo. Y lo que hizo fue crear conceptos que dieran respuesta al interrogante que esta muerte suscitó en él. Conceptos que intentaban dar solución al problema de la decadencia de Atenas, decadencia de la que la condena de Sócrates fue signo y síntoma. Por otra parte, la filosofía Platónica es, además de una obra filosófica, una de las grandes obras de la literatura occidental. En tanto tal está plagada de signos y eso la convierte en terreno fértil para quienes, ávidos de interpretación, van, como Deleuze, en busca de signos que abran nuevos sentidos, de síntomas que configuren nuevos diagnósticos.



6

LA IMAGEN-ESPEJO DEL PENSAMIENTO

FREDERICK AMRINE

TRADUCCIÓN: DIEGO ABADI

Quiero enfocarme en un texto que Deleuze mismo identifica como central en su obra: el capítulo III de *Diferencia y repetición*, "La imagen del pensamiento". Casi toda la historia de la filosofía moderna ha caído en esta ilusión, esta trampa, que consiste en confundir la "imagen del pensamiento" con el pensamiento en sí mismo, que tiene una naturaleza fundamentalmente diferente. El problema comienza, a más tardar, con Descartes: "Tal es el sentido del Cogito como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva".[1] Otro nombre para este pensamiento reflejado es *doxa*: "es decir, el modelo (concordancia de las facultades fundada en el sujeto pensante como universal, y ejerciéndose sobre el objeto cualquiera). La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la doxa elevándola al nivel racional".[2] Proposiciones como aquella que afirma que los tres ángulos de un triángulo deben ser iguales a dos ángulos rectos son meramente hipotéticas, "ya que son incapaces de hacer nacer el acto de pensar en el pensamiento, ya que suponen todo lo que está en cuestión".[3] El sentido es lo que es expresado por una proposición, ¿pero a qué nos referimos con *expresado*? No podemos reducir lo expresado ni a la experiencia vivida del que conoce ni al objeto.

---

1 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 207.

2 *Ibíd.*, p. 208.

3 *Ibíd.*, p. 215.

Deleuze denomina a esta imagen falsa del pensamiento *reconocimiento*, de la cual hace una crítica mordaz: "El signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas, en los que el pensamiento «encuentra» al Estado, encuentra a «la Iglesia»; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito".[4] En la medida en que el reconocimiento autoriza sólo lo reconocible y lo reconocido, nunca puede suscitar nada más que conformidades. Todas las facultades pensantes pueden estar enteramente tomadas por estos objetos, "pero este ajetreo y aquel empleo no tienen nada que ver con pensar. El pensamiento sólo está ocupado por una imagen de sí mismo en la que se reconoce tanto mejor cuanto que reconoce las cosas".[5] ¿Podemos realmente creer que el destino del pensar en sí mismo es capturado por esta imagen reflejada? ¿Es el mero reconocimiento efectivamente pensamiento? Sin dudas el pensamiento debería "buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras".[6] Aquella postura es de hecho un "obstáculo" para el filosofar real: "esa imagen no traiciona la esencia misma del pensamiento como pensamiento puro".[7] Debemos trascender esta mera imagen del pensamiento, que presupone el acto de pensar en sí mismo. Este acto de pensar es el sentido, y el sentido es la génesis de lo verdadero. "La verdad no es sino el resultado empírico del sentido".[8]

Comenzamos a superar esta falsa imagen del pensamiento cuando nos damos cuenta de que "hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un encuentro fundamental [...] su primera característica [...] consiste en que sólo puede ser sentido".[9] Se accede al pensamiento actual a través del empirismo trascendental, que es fundamentalmente diferente del empirismo sensible [*sensory*].

> No es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado. Por ello,

[4] *Ibíd*., p. 210.
[5] *Ibíd*., p. 214.
[6] *Ibíd*., p. 209.
[7] *Ibíd*., p. 206.
[8] *Ibíd*., p. 236-237.
[9] *Ibíd*., p. 215.

> en cierto modo, es lo insensible. [...] La sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo), se encuentra ante un límite propio –el signo- y se eleva a un ejercicio trascendente, la enésima potencia.[10]

Nuestra experiencia ya no es la del reconocimiento. Entramos en un terreno del pensamiento puro que está en constante metamorfosis, y el signo al que hemos accedido en una experiencia de la intensidad: "siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento. El privilegio de la sensibilidad como origen aparece en esto: que lo que fuerza a sentir y lo que sólo puede ser sentido son una sola y misma cosa en el encuentro, mientras que las dos instancias son distintas en otros casos".[11]

Otro signo de que hemos llegado al pensamiento real es que éste es invariablemente *paradójico*: "una obstinación de la filosofía que sólo tendría por aliada a la paradoja y que debería renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común. Como si el pensamiento sólo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la Imagen y de los postulados".[12] Es la coexistencia de los contrarios lo que significa el inicio de lo que fuerza a pensar, que es siempre *movimiento entre los polos de una polaridad*. El resultado es un problema, pero no del tipo de los que tienen una respuesta analítica. Estos problemas son realmente las Ideas [*are the actual Ideas*]: "No sólo el sentido es ideal [lo que Kant llamaría el *a priori*], sino que los problemas son las Ideas mismas".[13] "El problema es el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético en lo verdadero".[14] Es el movimiento del pensamiento, insensible, en el problema, el que engendra la diferencia.

Otra vez, no se accede a estas intuiciones [*insights*] con un pensamiento analítico o discursivo. Ellas son antes bien el objeto de lo que Fichte denomi-

[10] *Ibíd*., p. 216.
[11] *Ibíd*., p. 223.
[12] *Ibíd*., p. 205.
[13] *Ibíd*., p. 248.
[14] *Ibíd*., p. 247.

naba "intuición intelectual". Es eso lo que Deleuze entiende por "empirismo trascendental": "Por ello lo trascendental [este verdadero empirismo trascendental] está sometido, por su parte, a la jurisdicción de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones".[15] Estas intuiciones [*intuitions*] son sutiles. "Bajo los grandes y ruidosos sucesos están los pequeños sucesos del silencio, del mismo modo que bajo la luz natural están los pequeños resplandores de la Idea".[16]

Estas intuiciones son también universales. Paradójicamente, Deleuze denomina estos *Urphänomene* (ya que eso es lo que son) *singularidades*. Las singularidades son generativas; son los "puntos pregnantes" de Goethe. No son la universalidad de la abstracción vacía y formal, sino que están llenos de particularidades; son como *matrices* constantemente dando a luz. Deleuze expresa esta intuición [*insight*] al decir que "las Ideas problemáticas no son esencias simples, sino complejas, multiplicidad de relaciones y de singularidades correspondientes".[17] En tanto tales, ellas yacen en el inconsciente infinito: "Toda proposición de la conciencia implica un inconsciente del pensamiento puro, que constituye la esfera del sentido donde se regresa al infinito".[18] "Pues lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente diferente, en una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible".[19]

Las Ideas son problemas. Pero al luchar con estos problemas, nuestras facultades acceden a "su ejercicio superior". No queremos acceder a los pensamientos, sino más bien a las "fuerzas en el pensamiento". Este ejercicio de las facultades es la energía que puede generar nuevos modos de ver –o más aún, nuevos órganos de percepción: "puede ocurrir [...] que surjan nuevas facultades que estaban reprimidas por esa forma del sentido común".[20] "Bajo este aspecto las Ideas, lejos de tener un buen sentido o un sentido común como

[15] *Ibíd*., p. 220.
[16] *Ibíd*., p. 249.
[17] *Ibíd*., p. 249.
[18] *Ibíd*., p. 238.
[19] *Ibíd*., p. 210.
[20] *Ibíd*., p. 221.

medio, se refieren a un para-sentido que determina la única comunicación de las facultades separadas. Por ello no han sido iluminadas por una luz natural; son, más bien, brillantes ellas mismas, como fulgores diferenciales que saltan y se metamorfosean".[21] La lógica discursiva le abre paso a la Imaginación: "El Logos se quiebra en jeroglíficos, cada uno de los cuales habla el lenguaje trascendente de una facultad".[22]

No es la conciencia normal, "figuras ya mediatizadas y relacionadas con la representación", la que es "capaz de llevar las facultades a sus límites respectivos".[23] Debemos trascender completamente la conciencia normal. Para así acceder a "estados libres o salvajes de la diferencia en sí [...] ese elemento es la intensidad como pura diferencia en sí".[24] Es "el ser de lo inteligible como última potencia del pensamiento, lo impensable también".[25] "Lo que se ha encontrado son los demonios, potencias del salto, del intervalo, de lo intensivo o del instante, que no colman la diferencia sino con lo diferente, son los portasignos".[26]

* * *

El argumento radical de Deleuze me recuerda mucho a Rudolf Steiner, especialmente a su última filosofía. Enfoquémonos en tres textos: dos conferencias que Steiner dio en Bologna en 1911,[27] y el último capítulo de *Los enigmas de la filosofía*, publicado en 1914.[28] El vocabulario de Steiner es diferente del de Deleuze, pero el pensamiento subyacente es extraordi-

[21] *Ibíd*., p. 225.
[22] *Ibíd*., p. 224.
[23] *Ibíd*., p. 222. Traducción levemente modificada.
[24] *Ibíd*., p. 222.
[25] *Ibíd*., p. 217.
[26] *Ibíd*., p. 223.
[27] Steiner, Rudolf, "Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Stellung der Anthroposophie", en *Philosophie und Anthroposophie: Gesammelte Aufsätze 1904*-1918, Dornach, Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, 1965, pp. 111-144 (de aquí en más, citada como *Grundlagen*). Todas las traducciones de los textos de Steiner fueron hechas sobre la versión inglesa reproducida por el autor.
[28] Steiner, Rudolf, "Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie", en *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss* dargestellt, Dornach, Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, 1968, pp. 594-627. (De aquí en más, citada como *Ausblick*.).

nariamente cercano.

Entre los contemporáneos de Steiner, los positivistas vulgares han definitivamente confundido la "imagen del pensamiento", mientras que los neo-kantianos concluyeron equivocadamente que la ausencia de la "diferencia" en la experiencia inmediata era prueba suficiente de que ella yacía fuera de toda experiencia *posible*. Pero esto último no se sigue de lo anterior, ya que desdeña la posibilidad de que un pensamiento meditativo intensificado pueda *volverla* fenoménica. Esa fue exactamente la experiencia de Fichte, por la cual sintió que necesitaba acuñar un término enteramente nuevo, *Tathandlung* – literalmente un "hecho creado" [*a "made fact"*]. De allí el título de la primera conferencia de Steiner en Bologna, que se refiere a "Ciertos hechos psicológicamente posibles".

Audazmente, Steiner comienza su primera conferencia en Bologna con una descripción meta-filosófica del ascenso mediante ejercicios meditativos. Allí se intuye que todos los objetos de conocimiento son correlativos a la conciencia, que la percepción está siempre ya investida [*suffused*] de pensamiento. Se sigue que el pensamiento fortalecido conducirá a la *percepción expandida*. El trabajo meditativo nos eleva hacia una experiencia directa de *potenciales objetivamente reales* –lo que Deleuze denomina como el verdadero *pensamiento* [*real* thinking], por contraposición a la mera "imagen del pensamiento".

Este pensamiento fortalecido tiene que ser empuñado e investido [*suffused*] por nuestra voluntad; tiene que convertirse en una *fuerza* que uno pueda encontrar. Tiene que convertirse en un fundamento auto-transformador. El trabajo meditativo es imaginativo en cuanto somos finalmente los artistas de nuestra propia vida cognoscitiva, lo que nos permite intervenir activamente en el mundo como agentes morales. De allí que Steiner denomine a esta facultad intuitiva expandida "imaginación moral". La integración holística de la actividad del pensamiento en cada aspecto de nuestra experiencia es tan difícil de ver porque se hace aparente sólo cuando dejamos de hacerlo; cuando damos un paso atrás para, por así decirlo, contemplar los resultados. Pero una vez que se hace consciente en lo alto de la escalera del trabajo interno, el holismo que había hecho que esta participación recientemente descubierta fuera invisible se transforma en "el mismo sello sobre su pasaporte a la utilidad". Nuevas

facultades emergen como resultado de esta labor interna.

Lo nuevo en las conferencias de Bologna con respecto a los escritos filosóficos tempranos de Steiner es la idea de que esta meta-filosofía es ilimitada. Es un proceso dinámico y evolutivo. Steiner: "Basada en fenómenos indubitables de la vida interior, la ciencia espiritual considera razonable afirmar que el conocimiento no es en sí mismo «acabado» y completo, sino que es fluido y capaz de evolucionar".[29] A medida que subimos los peldaños de la escalera nos damos cuenta eventualmente que los pretendidos *límites* son sólo un horizonte, y que "sobre el horizonte de la conciencia normal hay otro nivel de conciencia en el cual los seres humanos pueden penetrar".[30]

En la primera conferencia de Bologna Steiner vuelve una y otra vez a la idea de *vida* y de *pensamiento viviente*. Como dice Steiner: "En este proceso, los conceptos no actúan como elementos cognoscitivos, sino como fuerzas reales";[31] "tales imágenes no deben ser consideradas por su valor en tanto que hechos en un sentido ordinario; deben ser considerados en términos de su efectividad en tanto que fuerzas reales en el alma [...] Un científico espiritual no le atribuye valor al *significado* de las imágenes usadas para llevar a cabo ejercicios psicológicos, sino a los efectos que ellos tienen en la experiencia del alma".[32] En lugar de comer las semillas espirituales al convertirlas en significantes *irreales*, las plantamos, y así ellas germinan como órganos nacientes de conocimiento. Otra vez Steiner: "Cuanto más vivo y más saturado de significado aparece el símbolo, mejor. Bajo estas condiciones, el símbolo afecta la mente de manera tal que, tras cierto tiempo [...] los procesos de vida interior se sienten más fuertes, más flexibles, y mutuamente iluminadores".[33] A través de la práctica meditativa, nos transformamos en los escultores de nuestra naturaleza superior [*higher nature*]; nuestra vida cognoscente en sí misma convoca la "forma viviente". Es pues, después de todo, sólo un organismo viviente quien puede crecer y evolucionar.

---

29 *Grundlagen,* p. 113.

30 *Ibídem.*

31 *Grundlagen,* p. 115.

32 *Grundlagen,* pp. 115, 117.

33 *Grundlagen,* p. 117.

"La verdadera búsqueda espiritual implica a todo el aparato mental de la lógica y de la contemplación autoconsciente cuando intenta transponer a la consciencia de la esfera sensible a la suprasensible", escribe Steiner. "No puede ser acusado, pues, de desdeñar el elemento racional del conocimiento [...] al salirse del mundo sensorial, siempre transporta y conserva el elemento racional –como un esqueleto de la experiencia suprasensible- en tanto aspecto integrante de toda percepción suprasensible".[34] En nuestros cuerpos cognoscitivos recientemente evolucionados ya no hay un organismo físico o un reino de fenómenos sensibles que proporcione medios externos de apoyo. Vamos a necesitar un endoesqueleto, y esa función será llevada a cabo por el exoesqueleto de la escalera que subimos, dada vuelta de afuera hacia adentro.

Las conferencias de Bologna terminan con "unas cuantas observaciones relativamente aforísticas" que subrayan las diferencias entre "ciencia espiritual" y *todas* "las variadas tendencias contemporáneas en epistemología", que Steiner procede posteriormente a describir, de modo absolutamente elogioso, como "inconmensurablemente grandes" y "sutiles".[35] Este giro en su argumento podría sorprendernos poderosamente si entendiéramos a Steiner como un filósofo entre filósofos, cuidando su propia posición filosófica de las opiniones incorrectas. Pero él no se siente en la necesidad de competir con esas epistemologías, todas las cuales son brillantes a su manera, *ya que él ya ha escalado fuera de esa arena*. Ha dejado la "imagen del pensamiento" detrás suyo de una vez y para siempre.

Steiner comienza el último capítulo de *Los enigmas de la filosofía* situando las grandes cuestiones de la "filosofía propiamente dicha" que hemos venido siguiendo en el contexto meta-filosófico de la evolución de la consciencia. La evolución erradicó la "participación original" descrita por los contemporáneos de Steiner, Durkheim y Lévy-Bruhl, de manera que la mente pudiera acceder a la autoconsciencia; paradójicamente, sólo si el pensamiento humano deviene *maya* puede ser libre. Ahora, la antropología espiritual supera a la filosofía.

[34] *Grundlagen*, p. 136.

[35] *Grundlagen,* p. 144.

Pero ese mismo dato antropológico tiene una consecuencia filosófica inmediata y profunda: se sigue que "los enigmas del alma" no pueden ser resueltos, *por principio*, en la consciencia ordinaria. Si en los tiempos modernos la "consciencia normal" es insustancial, entonces los recursos de la consciencia normal deben necesariamente yacer fuera de la consciencia normal.

Aquí Steiner retoma su segunda conferencia de Bologna, específicamente la analogía final del pensamiento humano moderno con una imagen reflejada en un espejo. El objetivo de las estructuras lógicas de pensamiento –insustanciales, tautológicas, válidas pero sin verdad– es precisamente el de conformar una imagen espejo: permitir la autoconsciencia. El *pensamiento* real es como la luz, invisible hasta que es reflejada por un cuerpo. Pero el pensamiento real permanece invisible a la consciencia normal por una razón aún más profunda: porque no estamos efectivamente separados de él. Nuestros yoes superiores [*higher selves*] viven enteramente en este pensamiento viviente, fuera de la consciencia normal. Esto permanece inconsciente por la misma razón por la cual no podemos ver nuestra propia cara: porque *somos* nuestra propia cara; no podemos mantenernos al margen de ella y confrontarla como si fuera un objeto. Nos hacemos conscientes de nuestra propia actividad –autoconscientes– sólo al verla en un espejo. Solo que nos hemos habituado tanto a la imagen-espejo que la tomamos por real.

Y en este punto nos damos cuenta que todo el proyecto de *Los enigmas de la filosofía* era una larga *reductio ad absurdum*. A pesar de sus epistemologías "inconmensurablemente grandes" y "sutiles" (Bologna), un filósofo brillante tras otro fracasa estrepitosamente, como no podía ser de otra manera. No es que han escogido los conceptos equivocados, o que los han organizado en la secuencia incorrecta, afirma Steiner; *es que permanecieron dentro de una consciencia que fue concebida para desconectarlos de la realidad*. El irreal pensamiento-como-reflexión (lo que Deleuze denomina "imagen del pensamiento") ha tenido un éxito absoluto en suscitar una "consciencia espectadora". Y la imagen del pensamiento no puede, por principio, resolver los enigmas de la filosofía, porque *su naturaleza y su "misión" son las de crear el mismo problema que estamos intentando resolver*. Es sólo porque la imagen del pensamiento ha sido tan plenamente exitosa, y porque carecemos de toda noción de una

evolución de la consciencia, que confundimos nuestro "prejuicio" innato con las cosas tal cual son.

Comenzamos a ver *Los enigmas de la filosofía* tal cual es: un festín de paradojas. Nadie, ni siquiera Nietzsche, ha logrado escapar a la trampa, porque no lograron escalar fuera del problema. Los "enigmas" no resueltos intentan enviar un mensaje, pero también funcionan como los *koans* zen. Por ejemplo, Steiner asemeja el conocimiento espiritual a "una memoria de algo que uno no ha experimentado todavía".[36] Los enigmas son nueces que la lógica no puede romper; por el contrario, la lógica misma se rompe sobre ellas, y nosotros rompemos el círculo tautológico del pensamiento racional. Mientras la "filosofía propiamente dicha" sigue buscando la carta de triunfo más alta, la sabiduría comprende que el único modo de ganar es cambiando el juego, razón por la cual Steiner concluye su recuento afirmando que "desde un cierto punto de vista este último capítulo ya no pertenece a la historia de la filosofía".[37]

Kant puede haber estado equivocado en muchos aspectos, pero según mi lectura de *Los enigmas de la filosofía*, el punto central es que la misma crítica fundamental puede hacérsele a todos y cada uno de los pensadores desde el advenimiento del nominalismo en la alta Edad Media. *La filosofía moderna sigue intentando curar pacientes efectuándoles cirugías en las imágenes reflejadas de sus cuerpos*. Ningún entrenamiento, destreza o inventiva pueden resolver este problema si no logra darse cuenta de que estuvimos intentando operar a un paciente ilusorio.

Bien comprendido, *Los enigmas de la filosofía* conduce a la experimentación de un umbral, al de un pretendido límite que se torna una frontera. Tras escalar los peldaños más altos de la escalera a través del esfuerzo meditativo descripto en las conferencias de Bologna, eventualmente generamos nuevas fuerzas de tal vitalidad y potencia que nos elevan por sobre la escalera: como dice Steiner, "el alma se siente como elevada por fuera del organismo físico".[38] Las reflexiones mitigadas que previamente habían sido dirigidas hacia fuera

[36] *Ausblick,* p. 614.

[37] *Ausblick,* p. 617.

[38] *Ausblick,* p. 619.

han sido ahora reorientadas hacia dentro, y "como resultado de estos ejercicios, el alma se siente imbuida de una experiencia de sí misma".[39] Ese resultado es una intuición inmediata, una *visión espiritual*, de un pensamiento que es actividad sustantiva. Aquí las semillas del pensamiento no son consumidas, sino que se permite que germinen. Aquí las fuerzas de la vida sobrepasan al pensamiento abstracto mitigante. Nuestro pensamiento se transforma en las "potencias del salto, del intervalo, de lo intensivo o del instante" de Deleuze.

[39] *Ausblick,* p. 625.

7

APUNTES PARA UNA ONTOLOGÍA DEL ESPACIO

RAFAEL E. MC NAMARA

> ...no hay razón para pensar que los estratos físico-químicos agotan la materia: hay una Materia no formada, submolecular. [...] Pero, ¿cómo alcanzar ese «plano», o mejor, cómo construir ese plano, trazar la «línea» que nos conduce a él?
>
> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas.*[1]

¿Qué es, pues, el espacio? La forma de la pregunta remite a páginas anteriores. Retoma una cuestión que el pensamiento se plantea desde siempre. Es como si nos deslizáramos subrepticiamente –un poco como el profesor Foucault en su gran clase inaugural–[2] en medio de un discurso inmemorial. Discurso ingenuo y anónimo, en la medida en que la pregunta por el espacio late en los primeros asombros de cualquier infante (¿quién no se ha sorprendido, de niño, con las diferencias de tamaño debido a la distancia?, ¿quién no ha sentido la magia o el espanto de algún rincón singular de la casa o la calle?, ¿quién no se ha maravillado con los objetos que habitan o surcan el cielo? Hay sobre todo dos objetos en el mundo que despiertan la fascinación de mi sobrino de dos años: los pájaros y la luna... y entonces, precoz ornitólogo o astrónomo, siempre anda mirando el cielo). Pero también discurso célebre, ya que supone una historia puntuada por algunos de los grandes nombres de la historia de

---

1 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrenie 2*, París, Minuit, 1980, p. 628 (trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1988, p. 513). En adelante se utilizará la edición francesa y se consignará entre corchetes el número de página correspondiente a la edición castellana.

2 *Cf.* Foucault, Michel., *El orden del discurso*, trad. A. González Troyano, Buenos Aires, Tusquets, 2012.

la filosofía (desde Anaximandro y Parménides, hasta Heidegger y Foucault, la pregunta asedia al pensamiento). Es, si se quiere, la cuestión ontológica por excelencia, aunque en muy pocas ocasiones haya tomado la forma de una interrogación por el espacio en tanto tal, y no pocas veces haya quedado opacada por la indagación acerca del tiempo.

No es este el lugar para dar cuenta de esa larga historia. Tampoco se hará aquí una fenomenología de la experiencia subjetiva del espacio. Dejaremos que estas cuestiones enmarquen lo que sigue como un murmullo que está siempre ahí, casi inaudible, en el fondo de la conversación que tomará el centro de la escena –pero justamente, sin murmullo de fondo no hay escena. Preguntamos, entonces, cómo abordar la pregunta por el ser del espacio desde un punto de vista deleuziano.

Así pues, la pregunta...

¿Qué es, entonces, el espacio para Deleuze? El problema se organiza, como no podía ser de otra manera, en torno de una *diferencia*. Deleuze lo resume en una frase que, si bien fue dicha en otro contexto, puede ser exportada para delimitar el campo problemático donde se juega la construcción de una ontología del espacio: "la verdadera diferencia pasa entre lo intensivo y todo el dominio de la extensión".[3] Inmediatamente hay que decir que no se trata solo de esa gran diferencia, sino que se debe despejar allí un conjunto de distinciones más sutiles. Hablamos entonces de una diferencia que articula diferencias: diferencias intensivas, diferencias extensivas. En el nudo que forman estos dos tipos de diferencias se juega lo fundamental de la ontología espacial deleuziana. Solo comprendiendo esta articulación general es posible circunscribir otros conceptos espaciales más conocidos, como *territorio*, *desterritorialización*, *espacio liso*, *espacio estriado*, y otros.

Si bien esa diferencia primera entre lo intensivo y lo extensivo recorre la totalidad de la obra deleuziana, dos textos se destacan a la hora de abordar

[3] Deleuze, Gilles, *Cartas y otros textos*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 252.

cada una de esas dimensiones desde el punto de vista de una ontología del espacio: la geología de la moral (tercera meseta de *Mil mesetas*) y la síntesis asimétrica de lo sensible (quinto capítulo de *Diferencia y repetición*). Cada uno de estos capítulos ofrece un despliegue que lleva muy lejos la diferenciación inherente a cada uno de esos planos espaciales. El objetivo de estos "apuntes" es, entonces, dar un primer paso en la sistematización, por separado, de las diferencias internas a lo extensivo y lo intensivo, pero también mostrar la articulación general que enlaza esos dos tipos de diferencias.

La Tierra, ¿quién se cree que es?

La "geología de la moral" ofrece un despliegue de los movimientos correspondientes al plano extensivo de la materia. Este texto, notable por varias razones –entre ellas la de ser la única incursión de los autores en el terreno de la ficción–, describe en detalle el proceso de estructuración de la Tierra a partir de la formación de *estratos*, primer concepto relevante para la ontología del espacio. Un estrato es una "Capa" de la Tierra, también llamada "Cintura".[4] Desde un punto de vista dinámico, se lo puede definir como un fenómeno de espesamiento: "acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones, plegamientos".[5] En geología se habla de capas rocosas continuas y paralelas que, al agrupar materiales sedimentarios diversos, los separan y "clasifican", acentuando sus diferencias al solidificarlos en formaciones compactas.[6] Estas capas están limitadas por superficies horizontales laterales, que los geólogos llaman "muro" y "techo" de cada estrato y sirven a su vez como *superficies de estratificación*. La continuidad espacial del estrato es, por otra parte, signo de la unidad temporal de un depósito sedimentario determinado. A partir de estas marcas, es posible fechar los acontecimientos que fueron dando forma a la Tierra a lo largo de milenios. La definición del concepto geológico de *estrato* es, entonces, al mismo tiempo estructural y genética, espacial y temporal.

[4] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 54 [48].

[5] *Ibíd.*, p. 627 [512].

[6] *Cf.* Duque Escobar, Gonzalo, *Manual de geología para ingenieros*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2016, pp. 204-205.

Por último, no hay que concebir el estrato como un bloque monolítico. En efecto, los geólogos suelen distinguir entre distintas clases de estratos según tipos de *laminación*. Una lámina es una "capa de espesor inferior al centímetro diferenciada dentro de un estrato".[7] La laminación es entonces una división interna al estrato, y le da su carácter distintivo a cada capa. Es así que existen estratos sin laminación interna, con laminación paralela o con laminación cruzada, según el sentido de las láminas.[8]

Siguiendo con alguna libertad estas nociones de la geología, Deleuze y Guattari hablan de una *doble articulación* de los estratos, relacionada con dos momentos de su formación: sedimentación y plegamiento. La primera es la encargada de seleccionar entre partículas sueltas inestables (que los autores llaman "sustancias"), a las que impone un cierto orden estadístico de sucesión y unidad (lo que determina su "forma"). Este proceso de selección y extracción forma un mero *orden* entre elementos que, a partir de allí, constituyen un conjunto *metaestable*. La segunda articulación configura, a partir de la selección anterior, estructuras estables y funcionales, sólidas y compactas (formas), y constituye los compuestos molares que efectúan esas estructuras (sustancias). Aquí ya no se trata meramente de un orden, sino de una *organización* segmentaria. De una articulación a otra, se pasa de lo molecular a lo molar, de lo flexible a lo duro: partículas sueltas son seleccionadas y ordenadas primero, compactadas en formaciones sólidas después. Es por eso que, si los estratos son Juicios divinos, Dios es como un cangrejo que *selecciona* con una pinza y *compacta* con la otra. Una máquina de tortura que hace "bramar a la Tierra".[9]

A modo de ejemplo, se puede considerar a los ríos –y al mar– como verdaderos agentes de estratificación. En ese sentido, las aguas pueden actuar como ordenadoras y compactadoras hidráulicas de materiales rocosos. Consideremos una montaña erosionada por la que desciende un río. Rocas de diversos tamaños se desprenden de la montaña y son trasladadas, en una larga y accidentada carrera, hasta el fondo del mar, donde comienzan a acumularse hasta formar rocas sedimentarias. En el comienzo de este viaje hay, evidentemente, guijarros de diversos tamaños y consistencias, algunos más y otros menos erosionados. Según su peso y forma, reaccionan de distintos modos a la fuerza que sobre ellos ejerce la corriente del río. Algunas partículas son tan pequeñas que se disuelven en el agua. Otras, más consistentes, pero aun pequeñas, son transportadas a gran velocidad –se podría incluso decir que "vuelan" cerca de la superficie. Otras rocas, de un tamaño mayor, avanzan de manera turbulenta, con avances y retrocesos, mientras que las más grandes son arrastradas lentamente por el fondo del río. Estas rezagadas son las últimas en llegar al mar. Todo esto depende, por supuesto, de la velocidad de la corriente –un río demasiado calmo ni siquiera podría mover las rocas más grandes–. Esta diferencia de velocidades en el traslado produce ya la primera articulación, al seleccionar y agrupar los guijarros según su tamaño, peso, forma, etc. Es decir que son depositados sobre el fondo del mar en grupos más o menos ordenados por semejanza. Este es el proceso de *sedimentación* propiamente dicho. Luego, estos componentes entran en un segundo proceso, que se puede llamar de *solidificación*, operado por sustancias presentes en el agua (por ejemplo, el silicio), que actúan como un cemento natural, llenando los poros y compactando las piedras en una formación molar consolidada, maciza: la roca sedimentaria. Tenemos aquí una estructura que ya es estable y sólida. Manuel De Landa –de quien extraemos el ejemplo–, llama a estos procesos *repartición* y *consolidación*, pero los mismos se corresponden con la doble articulación deleuziano-guattariana.[10]

Todo estrato geológico se articula a partir de un proceso semejante, en dos tiempos. Pero la cuestión no termina allí. A partir de estas nociones generales, Deleuze y Guattari construyen toda una tipología de estratos que permite pensar el espacio extensivo como una multiplicidad de estructuras segmentarias. En primer lugar, los estratos se acumulan, sirviendo cada uno de *substrato* para otro. Un estrato nunca surge en el vacío. Siempre supone un estrato anterior, tanto espacial como temporalmente, del que extrae materiales para formarse y

7 Vera Torres, Juan Antonio, *Estratigrafía. Principios y métodos*, Madrid, Rueda, 1994, p. 23.

8 *Cf.* Vera Torres, Juan Antonio, *op. cit.*, p. 22.

9 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 53 [47]. Los autores parecen inspirarse aquí en uno de los relatos de Conan Doyle protagonizados por el profesor Challenger: "When the World screamed" (*cf.* Doyle, Conan, *When the World Screamed*, South Australia, University of Adelaide, 2014. Edición digital: https://ebooks.adelaide.edu.au/d/doyle/arthur_conan/screamed/, última visita: 7 de marzo de 2018).

10 *Cf.* De Landa, Manuel, *Mil años de historia no lineal*, trad. C. De Landa Acosta, Barcelona, Gedisa, 2011, pp. 71-72.

puede, a su turno, servir de substrato a uno nuevo. Esta acumulación "vertical" se complementa con una expansión "horizontal", que lleva a una nueva categoría: los *epistratos*. Este nuevo aspecto se relaciona con los vectores de *desterritorialización* y *reterritorialización* presentes en cada estrato –es decir, la tendencia de ciertos componentes a liberar partículas que pasarán a formar parte de otros espacios–. Se trata de un movimiento ondulatorio y expansivo, una repetición diferenciante a través de la cual se van desplazando y transformando los materiales. Se forman así nuevos suelos, que componen el variopinto paisaje del planeta. En este desplazamiento, los *epistratos* también se van acumulando como pilas, e influyen sobre la *laminación* de cada estrato. Esta continua expansión da como resultado que cada estrato, a su vez, suponga un entramado espacial que lo relaciona con *paraestratos*. Ya no se trata aquí de la expansión que puebla la Tierra en su totalidad, sino de los *medios asociados* que cada estrato necesita para mantenerse, las fuentes de energía de las que se alimenta. Esta nueva categoría tiene su más amplio desarrollo en el estrato orgánico, ya que implica sobre todo la configuración del espacio a partir de las percepciones y las acciones de un individuo (para determinar este concepto, Deleuze y Guattari recurren al concepto de *mundo circundante*, del etólogo Jakob Von Uexküll).

Esta compleja estratigrafía espacial no se termina en las variedades del concepto de *estrato*, sino que supone la formación de un nuevo tipo de articulación que tiene lugar en los intersticios, es decir, *entre* los estratos. Allí surgen los *agenciamientos*, que se corresponden con lo que en geología se llama *superficies de estratificación*. El concepto de *agenciamiento* tiene un largo alcance en la teorización deleuziana, pero aquí será considerado solo en su dimensión espacial-material. Se trata, por un lado, de maquinaciones *interestrato*, en la medida en que toman elementos de estratos heterogéneos; y por otro, de maquinaciones *metaestrato*, en la medida en que una de sus caras apunta más allá del plano estratigráfico –como veremos, hacia el *Cuerpo sin Órganos*–.[11] En el plano que nos ocupa dentro de este desarrollo, el concepto de *agenciamiento*

[11] Esta dimensión propiamente trascendental del agenciamiento en su función de *metaestrato* es lo que diferencia el *concepto filosófico* de la *función científica* de *superficie de estratificación*. En efecto, los geológos piensan esta articulación solo en la función que Deleuze y Guattari llaman *interestrato*, es decir, la del espacio entre estratos heterogéneos, sin ocuparse de la función de enlace entre lo extensivo y lo intensivo, propia del *metaestrato*.

remite a la formación de *territorios*, una configuración que se debe diferenciar de los estratos en la medida en que está afectada por una heterogeneidad y un desequilibrio esenciales. Es decir que, mientras que los estratos son formaciones producidas por un fuerte proceso de homegeneización, los territorios se constituyen a partir de la mezcla de estratos heterogéneos.

Como se puede ver, la vida de los estratos es rica y cambiante. El mismo estrato puede funcionar a su vez como *substrato*, *epistrato* o *paraestrato*, como así también estar, bajo algunos de sus aspectos, capturado en un *agenciamiento* que, a su vez, cumple una doble función: *inter* y *metaestrato*.

Las síntesis espaciales

El Dios-cangrejo actúa produciendo toda esa rica multiplicación de espacios heterogéneos y hojaldrados en el estrato geológico. Pero, ¿cómo lo hace? La idea de que los estratos son como los Juicios de Dios es bella pero engañosa. No se puede tratar de un Dios-Demiurgo "a la Platón", trascendente a la materia que informa. Es necesario pensar una génesis inmanente. En cierto modo, el Demiurgo –si quisiéramos seguir con una metáfora que preferimos abandonar pronto– no puede ser más que el efecto de las potencias mismas de la tierra, y solo puede actuar si recibe de ella una especie de "descarga energética" que lo pone –y lo mantiene– en movimiento. Para decirlo con más claridad y precisión: siempre se requiere una *intensidad* para disparar las distintas fases de estructuración extensiva que vimos en el apartado anterior. En efecto, "todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente. Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencia, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*".[12] El fenómeno que aquí interesa es la formación de estratos.

Falta pensar entonces la *causa eficiente* –y continua– de todo el proceso de estratificación. Nuestra hipótesis es que la solución más satisfactoria a este problema no se encuentra en *Mil mesetas*, sino en *Diferencia y repetición*. Resul-

[12] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 286 (trad. cast.: *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 333).

ta imposible explicar la razón de los complejos movimientos extensivos de los estratos sin sumergirse en la dimensión intensiva. Pues bien, el despliegue más riguroso del sistema de la intensidad se encuentra en un desarrollo que Deleuze menciona solo al pasar, pero que estructura en sordina todo el capítulo quinto de su tesis doctoral: las síntesis puras del espacio. El pasaje clave es el siguiente:

> Nadie se asombrará de que las síntesis espaciales puras retomen aquí las síntesis temporales previamente determinadas: la explicación de la extensión descansa sobre la primera síntesis, la del hábito o del presente; pero la implicación de la profundidad descansa sobre la segunda síntesis, la de la Memoria y del pasado. También es preciso presentir, en la profundidad, la proximidad y el hervor de la tercera síntesis que anuncia «el desfundamento» universal.[13]

Las síntesis espaciales puras ofrecen, entonces, lo que falta en *Mil mesetas*: un despliegue sistemático de los *órdenes de implicación intensiva* en el campo trascendental. Como dice Zouravichvili: "la implicación es el movimiento lógico fundamental de la filosofía de Deleuze. En cada uno de sus libros, o casi, no se trata más que de «cosas» que se enrollan y desenrollan, se envuelven y se desenvuelven, se pliegan y se despliegan, se implican y se explican, y también se complican".[14] Aunque no es el objeto de estudio de esas líneas, el comentador francés enumera allí la lógica del campo intensivo tal como se produce en las síntesis espaciales puras. En efecto, la intensidad es un puro ser implicado,[15] o bien, una diferencia interna. Se distingue así de las multiplicidades extensivas que veíamos desarrollarse en el proceso de estratificación, en la medida en que estas son siempre diferencias exteriores –*partes extra partes*–. La intensidad como *ser implicado* remite a otro plano del ser, que debe ser pensado en sí mismo. Así, si la geología comienza mencionando que la Tierra era un *Cuerpo sin Órganos* (CsO) atravesado por partículas no formadas, intensidades libres y singularidades nómades,[16] las síntesis espaciales puras ofrecen el mapa más detallado de ese campo intensivo, del que emergen los estratos.

[13] *Ibíd*., p. 296 [344].

[14] Zouravichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 112.

[15] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit*., p. 305 [355].

[16] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit*., pp. 53-54 [47-48].

Para comprender la progresión de esta articulación conviene comenzar por el final, invirtiendo el orden que ofrece Deleuze. El CsO remite, en primer lugar, al espacio puro de la tercera síntesis: la *complicatio* universal o caosmos. *Complicatio* remite a la co-implicación de todas las intensidades en un *sin fondo*, que Deleuze piensa también a partir del concepto de eterno retorno. Por eso, esta síntesis es un hervor que anuncia el desfundamento: el eterno retorno designa, así, la circulación libre de las intensidades en un campo trascendental material. Sin embargo, quizás el concepto más adecuado para pensar este puro espacio intensivo sea el *spatium* leibniziano, que Deleuze extrae de un estudio de Martial Gueroult.[17] En efecto, si se tiene en cuenta que el concepto fundamental para pensar una noción positiva de diferencia es la noción de *distancia* como cantidad intensiva, y que el concepto de *spatium* designa la noción de una pura espacialidad que no es más que el orden de todas las relaciones de distancia en estado potencial, o dicho de manera leibniziana, el "orden intelectual de todos los posibles",[18] esta noción se impone como la más apropiada para designar el espacio de las intensidades puras.

A partir de allí, las intensidades producen una nueva síntesis, la segunda, bajo la forma de un plegamiento puramente intensivo que configura *campos de individuación* singulares. Estamos ante el movimiento que define el ser en sí de la intensidad como *implicación*. En el espacio puro de la tercera síntesis, la intensidad engendra *profundidades* envolventes. Deleuze llama *distancias* a lo envuelto por estas profundidades. Es decir que las distancias que formaban, en la tercera síntesis, el espacio de las intensidades libres, pasan a estar envueltas en estas concavidades trascendentales. La relación topológica entre una profundidad envolvente y una multitud de distancias envueltas forma campos de individuación. En ellos, las intensidades entran en conexiones paradójicas según

[17] *Cf.* Gueroult, Martial, "El espacio, el punto y el vacío en Leibniz", trad. V. Rusconi, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF, 2017, pp. 251-281 (edición digital en http://deleuziana.com.ar/ y http://ragif.com.ar/2017/12/08/deleuze-y-las-fuentes-de-su-filosofia-v-libro/). Para la apropiación que Deleuze hace de ese texto, se puede ver en el mismo volumen: Ferreyra, J., "Un mapa del espacio intensivo-extensivo: *extensum*, *extensio*, *qualitas* y *spatium* según Martial Gueroult" (*Ibíd*., pp. 237-249). Para el concepto de *distancia* como diferencia positiva: *cf.* Santaya, Gonzalo, "Intensidad e intuicionismo matemático en la síntesis asimétrica" (*ibíd*., pp. 198-219).

[18] Gueroult, Martial, *op. cit*., p. 252.

su propio estado de implicación, sin semejanza con las relaciones entre cosas extensas. Esta síntesis da al espacio y a los objetos que lo pueblan un carácter propiamente monadológico, en la medida en que cada fenómeno envuelve una porción del campo de individuación de manera *clara* –una profundidad o punto de vista– y, al mismo tiempo, toda una serie indefinida de diferencias envueltas de manera *confusa* –distancias–.[19] De la tercera a la segunda síntesis, pasamos del *sin fondo* al *fundamento* de la extensión, es decir, a la constitución de un campo intensivo que ofrece el elemento a partir del cual se forman las extensiones.

La primera síntesis, por último, designa la *explicación* de esas intensidades que permanecen implicadas en la segunda. Esta explicación no es otra cosa que el despliegue de las distancias envueltas y, por lo tanto, la emergencia de espacios extensivos. Pero lo fundamental es que esta síntesis permite pensar la presencia de intensidades en el seno de los sistemas extensos. Estas diferencias intensivas, en la medida en que permanecen activas, son las responsables de que se produzcan fenómenos en el espacio empírico. Por ejemplo, el movimiento de un motor o la generación de una corriente eléctrica a partir del acoplamiento de dos temperaturas heterogéneas. O bien, volviendo al ejemplo anterior, la producción de rocas sedimentarias a partir de diferencias de velocidad. En estos procesos, las diferencias intensivas se anulan en cierto sentido –lo que da lugar a procesos entrópicos–, pero también permanecen implicadas en las extensiones y cualidades que generan –lo que permite la repetición y generación de los fenómenos–.[20] Si ahora recorremos el camino de vuelta –es decir, el orden que Deleuze elige para exponer las síntesis–, hay que decir que, más acá de esta *explicación* en los fenómenos extensivos –primera síntesis–, la intensidad permanece *implicada* en sí misma –segunda síntesis– y *co-implicada* con todas

[19] Es en este sentido que la intensidad clara y confusa aparece como correlato de la Idea distinta y oscura, rompiendo con el sentido común de lo claro y distinto. Para la relación entre Idea e intensidad desde el punto de vista de los pares claro-confuso y distinto-oscuro, ver el artículo de Julián Ferreyra en este volumen: "Resplandores en la caída: sobre los pliegues intensivos del océano ideal deleuziano".

[20] Para un desarrollo de estos problemas a partir del diálogo deleuziano con la termodinámica, *cf.* Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAGIF, 2015, pp. 53-94; y Mc Namara, Rafael, "Degradación empírica y repetición trascendental", en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016, pp. 67-84.

las demás –tercera síntesis–.

Pues bien, creemos que es sobre todo entre las síntesis segunda y tercera que se articula aquello que en *Mil mesetas* aparece, respectivamente, como CsO y conjunto de todos los CsO. En efecto, si el CsO es el huevo como campo de individuación, y si cada CsO debe ser considerado como atributo sustancial de una sustancia única[21] –según la enseñanza de Spinoza–, el paralelo con la *profundidad* y el *spatium* como horizonte de todos los acontecimientos parece una hipótesis plausible. El concepto de *agenciamiento territorial* ocupa, en todo esto, la posición de nexo entre los planos extensivo e intensivo, en estricta composición inmanente. En efecto, en la medida en que una de sus caras habita los intersticios entre los estratos, y la otra se conecta con el *spatium*, vemos que es tirando de las puntas de desterritorialización de los territorios que se puede, según el anhelo expresado en el epígrafe de este trabajo, "trazar la línea" que conduce al plano de la "Materia no formada, submolecular". Es decir, intensiva.

A modo de conclusión

Hemos propuesto que para construir una ontología deleuziana del espacio es necesario, como punto de partida, estudiar en conjunto la geología de la moral y la síntesis asimétrica de lo sensible. Esta ofrece el mapa completo del espacio intensivo en toda su complejidad, y aquella hace lo propio con el espacio extensivo. De esta manera, solo un estudio del campo intensivo tal como es desarrollado en *Diferencia y repetición* permite comprender la vitalidad y la riqueza que muestra el estrato material –eso que Deleuze llama, en más de una oportunidad, la vida inorgánica de las cosas–. Aquí se sobrevoló, bajo la forma de apuntes, el esquema general de distinciones y articulaciones necesarias para pensar una respuesta deleuziana a la pregunta por el ser del espacio. Se trata, evidentemente, de una mirada de conjunto que solo podrá ser profundizada y desplegada en otro lugar. De ahí el carácter preliminar de esta conclusión.

[21] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 190 y 202 [159 y 168].

8

¿ΚΙΝΗΣΙΣ SIN ΔΥΝΑΜΙΣ? SOBRE EL MOVIMIENTO ANTES DE LA IMAGEN-MOVIMIENTO

JORGE NICOLÁS LUCERO

A 50 años de su publicación, *Diferencia y repetición* ha sabido volverse un clásico dentro de los círculos académicos y extra-académicos de la filosofía. Como obra bisagra de su autor que apuntala los cimientos de su filosofía posterior, esta tesis ha logrado abordar, directa o indirectamente, las preocupaciones más perennes en la historia de la filosofía sin perder esa vitalidad original, ese quantum de diferencia, que la caracteriza. Como toda gran obra, *Diferencia y repetición* deja impensados factores que desbordan los elementos explícitos de su argumentación pero que se encuentran allí, latentes, esperando su revelación. Lo que nos proponemos con este trabajo será sopesar el lugar de la filosofía deleuziana dentro de una problemática clásica, excesivamente clásica, de la historia de la filosofía, y que aparece como algo impensado dentro de ella, como lo es la pregunta por el movimiento.

La parusía de un problema

Entendemos que el movimiento es el fenómeno más irrecusable de la experiencia. Sin embargo, esta irrecusabilidad, desde Zenón a Bergson, no ha hecho del movimiento una tarea fácil para la filosofía. Si observamos las paradojas eleáticas en su conjunto, podríamos sostener que, más que una negación del movimiento en pos de un monismo ontológico, hay una tentativa por mostrar la fragilidad de la razón misma para asir el movimiento. Aunque cataloguemos con ligereza a Zenón como un monista inaugurador de la metafísica clásica, él también es un nihilista que muestra la imposibilidad de pensar el movimiento a priori, es decir, racionalmente. Frente a esta embestida –que llamó la atención

de Bergson–, Aristóteles fue el primero en considerar los principios y causas del movimiento (κίνησίς) y del móvil (κινουμένων), es decir, el primero en establecer una ciencia del movimiento, lo que hizo de κίνησίς un concepto partenaire de φύσις, con una definición paradójicamente inmatematizable del movimiento, como "[L]a actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal" (Fis. III 1, 201a10-12), o bien como "la actualidad de lo que es en potencia, cuando existe actualmente y despliega su actividad (ἐνεργεῖ) no en cuanto aquello mismo que es, sino en cuando es capaz de moverse, es movimiento" (Fis. III 1, 201a25-27).[1] Esta definición es novedosa no sólo por el hecho de ser una definición –rareza prácticamente irrepetible en la historia de la filosofía–, sino también por otorgarle un estatuto ontológico inédito al movimiento: el movimiento es ese modo de ser de aquello que comporta algún tipo de potencialidad y en cuanto comporta ese tipo de potencialidad; el movimiento es la presencia en acto en el ente que tiene la posibilidad de recibir una determinación y que, siendo efectivamente determinada, actualiza algo, no respecto a lo que es, sino respecto adonde es movido. Lo que se mueve siempre presenta un camino desde-hacia, un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*.

El movimiento ontológico perderá toda su fuerza con Galileo y Newton, quienes eliminan del fenómeno cualquier relevancia metafísica y cualquier función teleológica, reduciéndolo a un estado de los cuerpos susceptible únicamente de un análisis geométrico. Esta geometrización, en lugar de establecer las condiciones para pensar la movilidad como tal, no hace más que traducirla en términos adecuados a las herramientas de medición, es decir, la aceleración, el espacio, el tiempo cronológico, etc. De esta manera, la emancipación del movimiento local de cualquier finalismo metafísico acaba en la supresión del movimiento mismo. Toda la procesualidad que poseía el movimiento se transforma en un estado.

Por fuera de esta realidad mecanizada, un acercamiento muy diferente aconteció luego en la filosofía decimonónica, en particular la francesa. Destutt de Tracy escribió: "no debemos observar la acción de pensar o sentir sino

[1] Aristóteles, *Física: Libros III-IV*, traducción, introducción y comentario de A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2012, pp 28-29.

como un efecto particular del moverse, y la facultad de pensar como dependiente de la facultad de movernos".[2] Por su parte, Maine de Biran radicaliza esta importancia bajo la idea de movimiento subjetivo a través de lo que llamó el hecho primitivo del sentido interno o sentimiento del esfuerzo corporal.[3] A contrapelo del cogito cartesiano, esta subjetividad es lo que aparece en ese esfuerzo centrífugo que se encarna en el cuerpo biológico. En este contexto surge la filosofía de Bergson, quien, tomando como faro las paradojas eleáticas, reinicia una reflexión ontológica del movimiento como expresión de la duración que, en cuanto tal, no confunde la movilidad con el espacio recorrido. Basta observar las cuatro tesis presentes en el último capítulo de *Materia y Memoria*[4] (verdadera parodia de los *Principia* newtonianos) para observar esta nueva reflexión del movimiento real: 1) la indivisibilidad del movimiento por ser pasaje y proceso, y no un trayecto; 2) su carácter absoluto, porque la movilidad implica un cambio en el Todo; 3) su determinación de la realidad como una continuidad movediza frente a la artificialidad del cuerpo independiente; 4) y su característica de ser, en consecuencia, no el transporte de un cuerpo, sino el transporte de un estado: "la materia se resuelve de este modo en conmociones sin número, todas enlazadas en una continuidad ininterrumpida".[5] Pero desde el primer momento de su obra, Bergson descubre una situación paradojal (y hasta podríamos decir, irónica) en el movimiento: el movimiento local, en los términos de movimiento absoluto, "escapa al espacio" al ser un acto indivisible;[6] más aún, si el movimiento no precisa de móvil, tampoco precisa de espacio. Lo cierto es que el movimiento real reclama algún tipo de espacialidad en su misma definición: cada vez que Bergson retoma el ejemplo del movimiento de la mano, lo describe como un acto indivisible entre un *estado* (posición espacial de la mano) y otro. En este sentido, su reivindicación ontológica queda a mitad de camino, puesto que, en ausencia de una espacia-

[2] Destutt de Tracy, Alphonse, *Élémens d'idéologie*, Première Partie: *Idéologie proprement dite*, París, Courcier, 1804, p. 232. La traducción al español de todas las citas es nuestra, salvo indicación contraria.

[3] Maine de Biran, François Pierre, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, tomos VIII y IX, editados por Pierre Tisserand, París, Félix Alcan, 1932, p. 179.

[4] *Cf.* Bergson, Henri, *Œuvres*, París, P. U. F. (Ed. du Centenaire), 1970, pp. 324-344.

[5] *Ibíd.*, p. 343.

[6] *Ibíd.*, p. 74.

lidad acorde a esta clase de movimiento real, la carga de la movilidad queda ni más ni menos que fuera de la movilidad, en la duración.

Una reivindicación ontológica

He aquí el punto donde queríamos llegar con Deleuze. Es posible pensar en Deleuze una reivindicación ontológica del movimiento más exitosa –por decirlo así– que la bergsoniana, y alejada de la estructura teleológica y sustancialista de Aristóteles. La enorme literatura en torno a Deleuze ha omitido una interpretación sobre el problema del movimiento en su conjunto, relegando la reflexión a la imagen-movimiento y la imagen-tiempo como única dimensión posible de este análisis. Contra estas lecturas, es preciso ver que el movimiento ya ostenta su importancia en la filosofía de la diferencia a través de la dramatización, método con el que se propone la caracterización de un movimiento real: "el teatro es el movimiento real, y de todas las artes que él utiliza extrae el movimiento real."[7] El movimiento real aparece allí con el propósito de tematizar la repetición sin concepto. En la búsqueda de una repetición que se oponga a la generalidad, Deleuze invoca a Nietzsche y a Kierkegaard como filósofos que rechazan la visión hegeliana de un movimiento mediatizado por la negación, que no haría de ésta sino una abstracción. Pero la influencia de Kierkegaard no es nada menor. El filósofo danés sentencia la efectuación del movimiento de lo infinito a partir de la pasión, predecesora de la fe, en contraposición a la reflexión hegeliana que lo mediatiza y acaba por hacer del movimiento una quimera, dado que "en ninguna reflexión puede producirse movimiento".[8] La figura del caballero de la fe de *Temor y temblor*, aquél capaz de hacer ese movimiento del infinito saltando la mediación racional, no es la figura de un ser que admira la trascendencia, sino que designa un plan inmanente, pues, el movimiento de la fe se efectúa en "virtud del absurdo" que introduce un nuevo sentido de la existencia; esta fe no es un impulso estético, sino "la paradoja de la vida".[9]

[7] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, P. U. F., 1968, p. 18.

[8] Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*, traducción J. Gringberg, Buenos Aires, Losada, 1958, p. 32ss.

[9] *Ibíd*., p. 39.

El movimiento real es un hacer que subtiende las reiteraciones, los ejercicios y ensayos con vistas a una ejecución exitosa de un trayecto –que puede, por ejemplo, practicar un actor o una actriz–; el movimiento real constituye el proceso de la dramatización componiendo un teatro donde "se piensa en el espacio escénico, en el vacío de este espacio, en la manera por la cual se llena, determinado, por signos y máscaras".[10] Bajo esta luz, este movimiento también se opone, como el de Bergson, a la articulación entre un espacio geométrico u objetivo y cuerpos contenidos en él, y se vuelve una piedra de toque para determinar la repetición como afirmación de la diferencia, porque se muestra como el proceder esencial de la repetición rompiendo cualquier lazo vital con la generalidad. Sub-tendiendo este acto, hay una multiplicidad de dinamismos espacio-temporales producidos al interior de un campo intensivo, que, como puede advertirse en las insistentes páginas deleuzianas donde se aborda la intensidad, no corresponde nunca a la cualidad en tanto que elemento opuesto a la cantidad, sino al desarrollo inherente a la individuación que manifiesta una diferencia generadora de las individuaciones. El movimiento real, a la luz del método de dramatización, también se opone, como en Bergson, a la articulación entre un espacio geométrico u objetivo y cuerpos contenidos en él.

Ahora bien, si el movimiento real está en el meollo de la dramatización, también se halla en el corazón de la perspectiva trascendental, el empirismo trascendental. La representación construye una doctrina de las facultades que da una función específica a cada una (buen sentido) y cuyo ejercicio las canaliza sobre un objeto que "se supone el mismo" (sentido común).[11] El empirismo trascendental se apoya, en confrontación con la representación, sobre una paradoja destituyente del sentido común entre las facultades y, en lugar de aniquilar el orden entre las mismas, las comunica de acuerdo a la potencia (la pasión) que les es propia, "su diferencia radical y su eterna repetición".[12] Desde aquí hay que tener en cuenta otra expresión, aún más osada que la del

[10] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.,* p. 19.

[11] *Ibíd*., p. 174.

[12] *Ibíd*., p. 186.

movimiento real, que es la del movimiento forzoso.[13] Aquí podemos observar una reapropiación de una dicotomía aristotélica conducida a su disolución. El Estagirita entendía que todos los movimientos o bien era naturales o bien violentos; pero la noción de fuerza no debe verse aquí como algo exterior al pensamiento mismo, como un factor de trascendencia. No hay una determinación de un trayecto hacia un fin, sea éste un fin natural o un fin violentado. Este movimiento forzoso no está orientado por un fin, algo inevitable o compulsivo ante la destitución del buen sentido y el sentido común. Así, lo forzoso se presenta como lo más natural, porque el pensamiento no es nada sin algo que lo fuerce, no hay nacimiento alguno de la reversibilidad entre él y el ser sin ese encuentro.[14] De la dimensión forzosa del movimiento se infiere una tesis doble, fundamental al recorrido filosófico deleuziano: la filosofía de la movilidad es la filosofía de los movimientos forzosos, pero la filosofía de la movilidad es, a su vez, la filosofía de los signos. Desprovista de la representación, la sensibilidad encuentra una síntesis asimétrica que "fuerza a pensar", en la medida en que en este encuentro la hace nacer, un encuentro entre lo que debe ser sentido y lo que no puede serlo: "esto no es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino

[13] La edición española traduce *mouvement forcé* como "movimiento forzado". Sin embargo, preferimos aquí emplear el término "forzoso", siguiendo las definiciones de la Real Academia Española. Mientras que "forzado" se define como "ocupado o retenido por la fuerza", lo que incluye un elemento exterior en el acto, "forzoso" como aquello "ineludible o inevitable" y "obligado por circunstancias imprevistas", lo cual es más coherente con el concepto deleuziano.

[14] Al respecto, es interesante la continuidad de esta lectura que Deleuze hace en su texto en homenaje a François Châtelet, donde identifica el movimiento natural con el movimiento de la inmanencia: "El movimiento forzado [aquí sí vale el término] viene siempre de arriba, de una trascendencia que le da un fin, de una 'mediación' del pensamiento abstracto que le fija una trayectoria y que no deja de recomponerla con líneas rectas incluso antes de haberla emprendido: entonces no se reclama una Razón supuestamente universal sin entrar en un desastre que afecte el universo hasta que recomencemos, tan abstractamente, tan mortalmente. Es lo contrario del movimiento natural que no se compone sino de singularidades y no acumula sino vecindades, que se despliega en un espacio que crea a la medida de sus desvíos y o sus inflexiones, procediendo por conexiones que nunca son preestablecidas, yendo de lo colectivo a lo individual y a la inversa, de lo voluntario a lo involuntario y al revés. Exploración de vecindades, emisión de singularidades, decisión, son actos de la razón. Si la razón puede ser considerada como una facultad natural es precisamente como un proceso, en tanto que ella no se encuentra a sí misma más que en «movimientos todos singulares, producidos por trayectorias entrelazadas» que construyen un «espacio voluminoso que viene de allí, avanza, se repliega sobre sí, se diluye, explota se aniquila, se despliega»" (Deleuze, Gilles, *Périclès et Verdi: la philosophie de François Châtelet*, París, Minuit, 1988, pp. 22-23).

aquello por lo cual lo dado es dado".[15] Deleuze hablará del signo para mostrar un acto no-mimético, no emergente de una realidad preexistente; al contrario, el signo viene a resolver el conflicto que fuerza a pensar; el signo expresa lo desigual en sí propio a lo sensible, "fulgura en el intervalo", como dice el filósofo.[16] El signo nos propone, en este sentido, la intensidad como su contenido trascendental que no se constituye sino a través de la contradicción –se deviene más duro de lo que era deviniendo, asimismo, más suave de lo que será. Esta dinámica de los factores intensivos, como la termodinámica lo sugiere por los medios físicos, juega un rol productor de los cambios en el medio sensible. Una relación heterogénea se establece entre movimiento y sensibilidad: el movimiento real no puede ser sino forzado en virtud de la naturaleza asimétrica de lo sensible; un movimiento no provocado, "una aventura propia de lo involuntario",[17] ligado a la dimensión compulsiva de la repetición, que desborda las series provenientes de los dinamismos espacio-temporales al límite de lo vivible. Como ya advertía en la obra de Proust, para Deleuze el signo es una relación de heterogeneidad, donde "no aprendemos nunca haciendo *como* alguien, sino *con* alguien".[18] No por nada la expresión "movimiento forzoso" aparece con frecuencia en el capítulo de las síntesis temporales, ni tampoco es en vano que se acerque asintóticamente a la pulsión de muerte, cuya vuelta a lo inorgánico –para utilizar la definición freudiana más elemental– expresa el principio trascendental de la intensidad y la forma más certera de la tercera síntesis "cuyo orden, formal, estático, riguroso, su conjunto aplastante, su serie irreversible, es exactamente la pulsión de muerte".[19]

Este entramado dado por Deleuze supera, en cierto sentido, muchos puntos de las reflexiones anteriores de sus predecesores. En primer lugar, Deleuze otorga, en la defensa de un materialismo, una teoría del espacio de la que carece el bergsonismo. El cuadro del campo trascendental conducido por la intensidad pone como reflejo de las síntesis temporales, expuestas minuciosamente

[15] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 182.

[16] *Ibíd.*, p. 31.

[17] Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, París, P. U. F., 1964, p. 117.

[18] *Ibíd.*, p. 32.

[19] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit*, p. 175.

en el Capítulo 2, a las síntesis espaciales –la extensión espeja a la síntesis del presente, la profundidad a la síntesis del pasado puro y la tercera síntesis del hundimiento–. El movimiento real, siendo signo de la diferencia de intensidad, demanda un ejercicio trascendente de la sensibilidad por encima del espacio-tiempo como esquema de análisis: "la diferencia en profundidad se compone de distancias, puesto que la «distancia» nunca es una cantidad extensiva, sino una relación asimétrica indivisible, de carácter ordinal e intensivo, que se establece entre series de términos heterogéneos y expresa, en cada caso, la naturaleza que no se divide sin cambiar de naturaleza".[20] Así como para Bergson la razón filosófica "zenonizaba" el tiempo, el movimiento real podría significar la "bergsonización" de la espacialidad; lo desigual en sí que agita la sensibilidad no es un dato inmediato de la conciencia, sino un "resto natural" de la materia del cambio. El movimiento *despliega un espacio, no se despliega en uno*.

Un segundo punto a destacar se presenta en los operadores modales que articulan el proceso. Interior a lo virtual, el movimiento real no puede revisitar el movimiento ontológico aristotélico. Aunque reinterpretáramos la noción de ἐνεργείᾳ ἀτελές como la infinidad del proceso de actualización, los operadores modales que articulan el proceso se diferencian radicalmente: el movimiento no puede expresar la actualidad de lo potencial en cuanto tal, sino una relación, un gozne (diferencial) entre lo virtual y lo actual. El movimiento real ilustra la integridad incomposible del ser como virtual y actual, la *différent/ciation*. Lo virtual facilita un movimiento real no definido por una semejanza preexistente sino por una diferencia incomposible entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*. Siendo lo virtual real, teniendo la realidad en la estructura, la potencia que resulta del movimiento forzoso no puede ser la misma que la δύναμις aristotélica, incluso si la noción misma de κίνησίς expresa lo paradójico del fenómeno como actualidad de lo que es en potencia. Lo virtual rechaza el sistema hilemórfico de la κίνησίς. Uno de los axiomas más importantes de la mecánica antigua, recuérdese, sostiene que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, el movimiento se inicia por un contacto entre motor y móvil donde el primero aporta un εἶδός que es su principio

[20] *Ibíd*., pp. 306-307.

y causa (*Fís*. III 2, 202a10).[21] Así, la potencia de un móvil proviene de una forma que le aporta una naturaleza externa y que opera como un atributo del cual éste se apropia. Siendo lo virtual no un reflejo idealista de las concreciones empíricas sino sus intensidades envolventes, en el movimiento real no acontece la potencia como una propiedad transferida de un ser a otro. No hay analogía, hay univocidad. Tampoco hay *conatus*, si se entiende por ello la perseverancia de un ser determinado. La potencia deleuziana, por el contrario, no es solamente el empuje de la intensidad que no divide, no individua, sin cambiar de naturaleza, sino el grado más eminente de la realidad, porque no es el objeto concreto, extendido, cualificado –el ser como devenir.

Este recorrido tal vez permita entender mejor por qué la caracterización del complejo concepto de devenir –que no pretendemos agotar en esta ocasión– está ilustrada no por la determinación procesual de una transformación esperable, sino por la desterritorialización –que no es un desplazamiento, sino una elucidación de la Tierra como plan de consistencia– de los afectos pasivos y activos bajo la forma de una cartografía. El devenir, que no es mímesis, ni correspondencia de relaciones, que no tiene otro sujeto que sí mismo, parece continuar los elementos centrales del movimiento real bajo la estructura de lo virtual y lo actual, pero como una alianza entre heterogeneidades, entre reinos incomposibles, la cual no se concretiza en una naturaleza, porque no produce otra cosa que sí mismo; muestra, sin embargo, la dimensión virtual-procesual del ser. Deviniendo, se desterritorializa una latitud (afectos) y una longitud (composición de una relación "hecha por un agenciamiento individuado", a partir de lo cual un cuerpo se introduce en una zona de copresencia,[22] donde se establecen relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, relaciones que no son reductibles a la percepción natural –es decir, a considerarlas bajo la órbita de la traslación espacial, sino que son propiamente imperceptibles–), y como en el caso de la sensibilidad, el movimiento del devenir se muestra imperceptible a la vez que *percipiendum*, ya que "sirve de límite a esa relación" de la percepción.[23]

[21] Aristóteles, *Física: libros III y IV, op. cit.,* p. 32.

[22] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie 2*, París, Minuit, 1980, p. 334.

[23] *Ibíd*., p. 345.

Deleuze parece uno de los pocos filósofos que no ha menospreciado esta cuestión, y por otra parte, viendo el conjunto de la obra de Deleuze, se entiende mejor la necesidad por reinvertir el esquema aristotélico en torno a la relación entre tiempo y movimiento sin caer en la dificultad bergsoniana. Con el estudio de las relaciones entre el cine y el pensamiento, Deleuze se coloca de manera explícita ante este problema –pero no por primera vez, como suele considerarse. Tanto *La imagen-movimiento* como *La imagen-tiempo* no sólo proponen una semiológica de las imágenes producidas por el séptimo arte, sino que acaban haciendo del séptimo arte una expresión cabal de la reversibilidad entre el ser y el pensamiento:

> Solamente cuando el movimiento deviene automático la esencia artista de la imagen se efectúa: *producir un choque sobre el pensamiento, comunicar las vibraciones al córtex, tocar directamente el sistema nervioso y cerebral*. Porque la imagen cinematográfica «hace» ella misma el movimiento [...] ella convierte en potencia lo que antes era posibilidad.[24]

Aquí no hay ni más ni menos que un nuevo circuito para el pensamiento, ¡ni más ni menos que un nuevo caballero de la fe para dar ese salto! La imagen-movimiento se muestra insuficiente para liberar al tiempo de la referencia a la localización espacial que da una representación indirecta; pero la imagen-tiempo, en cuanto imagen directa, no constituye una liberación del tiempo "fuera de sus goznes" para liberarla de espacialidad, para entramar un tiempo inmóvil, sino "la promoción de un movimiento aberrante", un movimiento por encima de cualquier motricidad, es decir, por fuera de puntos de apoyo, de anclaje, de referencias estáticas relativas.[25] Podría discutirse si, en ese mismo viraje donde el movimiento se subordina al tiempo, hay más bien una disolución de la subordinación en lugar de una inversión, lo cual pondría en duda la primacía de lo temporal en Deleuze. Esa cuestión será fruto de otros trabajos.

[24] Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París, Minuit, 1983, p. 203.

[25] Deleuze, Gilles, *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Minuit, 1985, pp. 52-54.

9

DELEUZE Y CHARLES PEIRCE

DOROTHEA OLKOWSKI

TRADUCCIÓN: MATÍAS SOICH

En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari señalan la brecha entre el concepto lógico-científico y el concepto fenomenológico-filosófico, representada en los programas de filosofía de Estados Unidos bajo la forma de una división analíticos-continentales, y admiten que el "caballo lógico" le deja a estos últimos poco espacio para operar –el rinoceronte analítico, en guerra con el pájaro continental.[1] Sin embargo, Deleuze y Guattari rechazan características de ambos –específicamente, de las funciones científicas y las proposiciones lógicas, así como de los conceptos discursivos o significantes– en favor de lo que denominan un concepto *intensional*.[2] En su explicación de los conceptos intensionales, Deleuze y Guattari no remiten a Rudolf Carnap; no obstante, este introdujo en la tradición analítica una explicación formal del concepto intensional. Una breve exposición al respecto será esclarecedora, aunque, como veremos en breve, la de Carnap no fue la versión original de los conceptos intensionales.

Conceptos intensionales

Carnap distingue su propia "tesis intensionalista en pragmática", que postula que la intensión es una hipótesis empírica comprobable mediante observaciones del comportamiento lingüístico, de la "tesis extensionalista" (atribuida a W. V. O. Quine), según la cual la asignación de intensiones no es una cuestión de hecho sino de elección, sin que haya preguntas sobre lo "correcto o inco-

1 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997 [1991], p. 145.

2 *Ibídem*.

rrecto".[3] La distinción entre ambas tesis no es trivial. Para la tesis extensionalista, por ejemplo, la palabra alemana *Pferd* podría ser traducida, basándose en el estudio del comportamiento de habla de un individuo, tanto por "caballo" como por "unicornio". Dado que la extensión es la misma (*Pferd*) para ambos significados (intensiones), no hay manera empírica de decidir entre ambas traducciones. Además, las clases de extensión vacía, como "unicornio" o "duende", no podrían ser testeadas de ningún modo.

En contraste con esto, el intensionalista no investigaría un ejemplo individual específico, sino que examinaría *todos los casos lógicamente posibles*, incluyendo los causalmente imposibles, cuyo sentido es excluido por las leyes conocidas de la naturaleza del universo.[4] Aquí, la implicación es que están en juego la creación de planes alternativos de acción, distintos reportes de los mismos acontecimientos, los sueños, las leyendas, los cuentos de hadas; esto es, las creaciones de todo tipo en cualquier mundo posible.

Los conceptos intensionales y el acontecimiento: Charles Peirce

El enfoque intensional es caracterizado por Carnap mediante dos métodos o disposiciones posibles para el uso de los conceptos. El primero es conductista, es decir empíricamente testeado; por ejemplo, conducir un auto para observar su rendimiento. Pero el segundo, el *método de análisis de estructuras*, requiere investigar una situación o acontecimiento con suficiente detalle (incluyendo las leyes generales de la física o la fisiología que sean relevantes) para derivar sus respuestas características. En otras palabras, estudiar la estructura interna del auto, especialmente el motor y, usando leyes de la física, calcular su respuesta bajo ciertas condiciones.[5] Según Deleuze y Guattari, el primer método

[3] Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity, A Study in the Semantics of Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1956, p. 237.

[4] Carnap, Rudolf, *op. cit.*, p. 237. "Los pares de expresiones que siempre tienen el mismo valor semántico (en todos los «mundos posibles») son intensionalmente equivalentes", Awodey, Steve, "Carnap's quest for analyticity: the *Studies in Semantics*", en Friedman, Michael y Creath, Richard (eds.), *The Cambridge Companion to Carnap*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 243. [N. del T.: salvo indicación expresa, todas las traducciones de las citas textuales son nuestras].

[5] *Ibídem*.

es claramente fenomenológico; el segundo corresponde, al parecer, a su noción del concepto filosófico como concepto intensional.

Deleuze y Guattari expresan su vacilación respecto de depender de la generosidad o el arrepentimiento de los lógicos; sin embargo, llaman a un "equilibrio precario" entre "los conceptos científico-lógicos [Frege, quizás Quine] y los conceptos fenomenológicos-filosóficos [Husserl, probablemente Merleau-Ponty]".[6] Prosiguen promocionando la idea de un concepto científico o lógico que considere las funciones filosóficas, esto es, las significaciones que se relacionan con lo vivido, pero sólo como virtuales y no como empíricamente reales. Sin tener referencia, pero organizado al parecer por el ya mencionado método de análisis de las estructuras, un concepto surge en relación con la consistencia de sus componentes internos, condensando pero también acumulando dichos componentes.[7]

El concepto intensional es descrito como el "acontecimiento como puro sentido". Su significado se da formalmente sin denotar la experiencia vivida o estados de cosas científicos y, por consiguiente, carece de condiciones generales de referencia. Consiste en múltiples variaciones, pero su consistencia se define por *componentes internos* al signo-acontecimiento en el cual aparece. Esto sitúa al concepto intensional fuera de las proposiciones mundanas en las que podría haber sido encerrado como en un santuario, así como también fuera de la función proposicional, las variables y el valor de verdad de los prospectos.[8]

Una fuente más temprana y probablemente más relevante para el desarrollo del concepto intensional es Charles Peirce. Peirce señala rápidamente que la intensión puede ser fácilmente confundida con la intensidad, por lo cual prefiere usar el término "comprensión" en lugar de "intensión". Otros, observa, se han referido al concepto intensional como cantidad interna, fuerza (que crea representaciones vivaces en la mente), connotación (en referencia a características esenciales implicadas por una definición), formas, atributos,

[6] Deleuze, G. y Guattari, F., *op. cit.*, p. 145.

[7] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 146.

[8] *Ibídem*.

profundidad, materia y contenido.[9] Peirce elige entre estas opciones para referirse a la intensión como "profundidad" [*depth*] y, correlativamente, a la extensión como "amplitud" [*breadth*].[10]

La extensión o amplitud informada yace entre un extremo, el de no conocer ningún dato, sino sólo el significado de los términos; y el otro extremo, el de una intuición absoluta de las cualidades, es decir, el conocimiento de las formas mismas. La primera situación –la profundidad esencial– se define como cualidades realmente concebibles, predicadas de un término en su definición.[11] La segunda –la profundidad substancial– se define como la forma real y concreta que pertenece a todo aquello de lo cual un término es predicable con verdad absoluta.[12]

Tempranamente en su obra, Deleuze conecta de manera encubierta su propio concepto de intensión con el de Peirce, a través del análisis del concepto de *generalidad*. En las filosofías empiristas, esta pertenece al orden de las *leyes* que determinan *semejanzas* entre sujetos y equivalencias con los términos que [la generalidad] designa. La generalidad se define por el intercambio o la sustitución de particulares; por ejemplo, cualquier idea particular puede ser intercambiada con otra que se le parece.[13] Contra la generalidad, Deleuze propone la universalidad de lo particular "en la forma de la repetición como universalidad de lo singular", que eleva la primera vez –lo singular– a la enésima potencia.[14]

Sin embargo ambas, la generalidad y la repetición, están íntimamente ligadas. La primera pertenece al orden de las leyes, que determina semejanzas entre los sujetos que rige y la equivalencia entre los términos que designa. Pero la generalidad es resbalosa, ya que cada constante de una ley es una variable de una ley más general. Así, la generalidad se experimenta a sí misma como

[9] Peirce, Charles Sanders, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne, Paul Weiss y Arthur Burks (eds.), Cambridge, Harvard University Press, 1931-1935, 1958: 2.393-2.394.

[10] *Ibíd*., p. 2.407.

[11] *Ibíd*., p. 2.410.

[12] *Ibíd*., p. 2.414.

[13] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 [1968], p. 21.

[14] *Ibíd*., p. 22.

impotente, y su "transitoriedad extrema" une, por ejemplo, "el cambio del agua con la permanencia del río", que es no obstante una variable en relación con leyes más generales.[15] De todas maneras, la ley que designa la semejanza de forma y la equivalencia de contenido fracasa cuando sus sujetos alteran su forma y su contenido, como las rocas que se desintegran y se transforman en materia fluida a lo largo de los eones.[16]

Sin embargo, es importante reconocer que la repetición sólo es posible en relación con la ley, al afirmarse a sí misma sólo contra la ley. No existe por sí misma sin la generalidad. Es una "singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia".[17] Los experimentos científicos montan condiciones específicas y parecidas que sólo buscan establecer las semejanzas y equivalencias denominadas "ley natural". La ley moral no difiere de esto, excepto en que maneja la base de los "buenos" hábitos.[18] La repetición derroca a la ley, ya sea a través de la sumisión fingida (ironía, masoquismo) o al revelar sus consecuencias últimas, poniéndola en suspenso, encontrando excepciones (humor).[19] En el reino de los conceptos, el argumento de Deleuze se sigue directamente de Peirce. A la generalidad se le opone la repetición y esta produce el concepto intensional.

Para Peirce, la ley –digamos, una ley de la física como una posibilidad, como la idea sin realizar de una cualidad, una cualidad que actúa como signo (cualisigno)– es lo que se denomina *primeridad*. La *segundidad* se aplica en casos específicos: una realidad que es una acción bruta sin ley, un existente que actúa como signo (sinsigno). El deseo de conectar lo primero con lo segundo es la *terceridad*: una ley que actúa como signo (legisigno). Como terceridad, la ley es una cuestión de pensamiento y significado o interpretación; es una operación mental, tal como las leyes de la dinámica que predicen cómo se mo-

[15] *Ibídem*.

[16] *Ibídem*.

[17] *Ibíd*., p. 23.

[18] *Ibíd*., p. 25.

[19] *Ibíd*., p. 27.

verán los cuerpos luego de que las fuerzas hayan sido definidas.[20] Para Peirce (como para Deleuze), esto hace del pensamiento un factor activo en el mundo real, un factor que puede modificar las leyes.

En el caso de la terceridad, el signo se refiere a un objeto que es una idea, algo así como una Idea platónica, en tanto es la misma idea incluso en momentos diferentes. "El interpretante, el «tercer» elemento de la semiosis, a su vez actúa como un signo/representamen (un primero), para determinar a otro interpretante (otro tercero), a través del *mismo* objeto (un segundo) –y así [...]" hasta que se alcanza un final.[21]

En este sentido, la terceridad tiene el carácter de la noción peirceana de *generalidad*, que es distinta de la noción filosófica de generalidad antes discutida, esto es, "el intercambio o la sustitución de los particulares [...] [cada uno de los cuales puede ser reemplazado] por cualquier otra idea particular que se le asemeje en relación con una palabra".[22] Deleuze no usa el término "terceridad" en *Diferencia y repetición*, sino que usa "repetición" en las síntesis activas y pasivas. No obstante, el hecho de que la repetición forma un rico dominio de signos y estos hacen surgir ideas, las cuales, a su vez, están sujetas a una regresión al infinito, es como una versión abierta de la terceridad –una evolución incesante.[23] Tal como lo expresa Deleuze, "cada síntesis pasiva es constitutiva de un signo, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas".[24]

Esto funciona en la naturaleza tanto como en el pensamiento, ya que las síntesis orgánicas de los elementos contraen, y cada organismo es la suma de tales contracciones, que constituyen su sensibilidad primaria. Junto con las síntesis perceptuales, las síntesis orgánicas son redesplegadas en las síntesis activas psico-orgánicas de la memoria y la inteligencia. Cada síntesis pasiva,

[20] Peirce, Charles Sanders, *op. cit.*, 1.342, 1.346.

[21] Vellodi, Kamini, "Diagrammatic Thought: Two Forms of Contructivism in C. S. Peirce and Gilles Deleuze", *Parrhesia*, Nº 19, 2014, pp. 79-95, p. 88. Vellodi está segura de que, para Peirce, se alcanzará un final; pero yo prefiero dejar abierto el sistema, incluso a riesgo de atribuir a Peirce una creencia que él no sostiene.

[22] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 21.

[23] Peirce, Charles Sanders, *op. cit.*, 1.339.

[24] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 123.

cada contracción, constituye un signo que es interpretado y desplegado en las síntesis activas. La formación de un "yo" [*self*] surge como una contemplación, ya que "aprendemos, creamos comportamiento y nos formamos [...] a través de la contemplación".[25]

Esta es la versión deleuziana de la terceridad. La contracción es nuestro hábito de vivir manifestando los hábitos primarios que somos, los hábitos sensorio-motrices de nuestra psiquis; pero es a través de la contemplación que contraemos en tanto imaginaciones, generalidades, afirmación y auto-satisfacciones.[26] De cabo a rabo, somos terceridad.

> Bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan y que vuelven posibles la acción y el sujeto activo. No decimos "yo" más que por esos mil testigos que contemplan en nosotros; es siempre *un tercero* que dice yo.[27]

Para Peirce, la generalización o terceridad, entendida estrictamente, incrementa la profundidad, porque es la reflexión sobre una cantidad de casos que produce una descripción aplicable a todos. Es un incremento de la precisión de las concepciones aplicadas a las cosas conocidas.[28] Así pues, protestar contra la generalización es protestar contra el pensamiento mismo –protestar contra el *concepto intensional*–, ya que se trata de la primera y única ley fundamental de la acción mental.[29] Esto implica que los hechos están en sí mismos desconectados y que es la mente la que los une.[30] "Por consiguiente, decir que un carácter *general* puede ser predicado de los hechos *reales*, objetivos, es afirmar la realidad de algo general", una "predicción virtual" que al final es verificada.[31]

Sin embargo, la concepción peirceana de la generalización difiere de la de Deleuze en algunos aspectos importantes. Para Peirce, la generalización (terceridad) asume que el futuro es continuo con el presente y que impone el consentimiento

[25] *Ibídem*.

[26] *Cf. Ibíd.*, p. 126.

[27] *Ibíd.,* p. 127. Énfasis añadido.

[28] Peirce, Charles Sanders, *op. cit.*, 2.426.

[29] *Ibíd.,* 2.263; CP6.21.

[30] *Ibíd.,* 6.99.

[31] *Ibíd.*, 6.100.

entre sujetos pensantes. En otras palabras, "el futuro es una forma general, una posibilidad formal que, aunque pueda «parecerse poco y nada incluso a los hechos perceptuales», y cuya coincidencia con la «materia» de los casos futuros esté por comprobarse, *sí* se parece a los hechos concebidos".[32] Este no será el caso para Deleuze quien, junto con Guattari, rechaza toda semejanza entre conceptualizaciones, favoreciendo la diferencia entre las ideas y la disyunción en el reino de lo sensible.

Es por eso que, en el uso deleuziano de estos conceptos, hay una insistencia sobre la *dis*yunción o armonía discordante de las facultades. Los conceptos, argumenta Deleuze, sólo designan posibilidades; pero sus razones para sostener esto difieren de las de Peirce. Los conceptos designan posibilidades porque el pensamiento comienza como *miso-sofía*: la violencia original impuesta al pensamiento por una necesidad absoluta, a través del traspaso, la violencia y el enemigo.[33] El enemigo es un rival en la creación de conceptos, un rival que invoca la desconfianza competitiva y el *agon*, el concepto griego de la lucha, la competencia y el conflicto.[34] Sin embargo, la necesidad que fuerza al pensamiento es objeto de un encuentro que no es sentido directamente, sino que es un signo; un signo de asombro, amor, odio o sufrimiento; o un signo de Sócrates, de un templo o de su demonio, cuando estos son comprendidos como signos, como el "ser de" algo sensible.[35] Esta es la primera característica de lo que Deleuze llama miso-sofía: la contingencia de un encuentro que fuerza un acto de pensamiento.

El *ser de* lo sensible no puede ser aprehendido por los sentidos ni por ninguna facultad ya que es *imperceptible*, no porque sea demasiado pequeño o demasiado lejano para los sentidos, sino porque eventualmente puede ser aprehendido como pensamiento y sólo como pensamiento –el ser de lo inteligible–, y nunca como un objeto de la sensibilidad empírica.[36] La sensibilidad es elevada al nivel del ejercicio trascendental, que es imperceptible para los sentidos y no puede ser aprehendido y reconocido como un objeto por las facultades.[37]

[32] Vellodi, Kamini, *op. cit.*, p. 89.

[33] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 215.

[34] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 10.

[35] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 215.

[36] *Ibíd.*, pp. 215-216.

[37] *Ibíd.*, p. 216.

Para Peirce, este encuentro inmediato aunque vago –irreconocible como objeto para Deleuze– precede a la integración y la diferenciación, y todavía no puede ser articuladamente pensamiento. De manera que es una cualidad (primeridad). Pero es, como se dijo antes, una cualidad que actúa como un signo (cualisigno) –aquello por lo cual lo dado es dado– y, así, es conmensurable con la forma en que Deleuze entiende el ser de lo sensible. En tanto indeterminada, la sensibilidad –como la primeridad– está libre de toda cualidad particular y permanece por lo tanto como una esfera de potencialidad.[38] Para Peirce, el encuentro inmediato de la primeridad es el de las posibilidades o potencialidades de los signos, y así, debido a su vaguedad, el signo conlleva un "fracaso del principio de contradicción".[39] "La totalidad de la conciencia está compuesta de cualidades de sensación", pura primeridad, de la cual no podemos tener ninguna "idea" en tanto y en cuanto la sensación es instantánea.[40]

Y, sin embargo, la actualidad bruta aparece. Lo real insiste en imponerse al reconocimiento como algo *otro* que la creación de la mente, como un hecho bruto, un acontecimiento único, sea como experiencia o como información.[41] Para Peirce, esta actualidad o segundidad puede ser interna o degenerada –una idea conectada a otra por la mente–, en cuyo caso consiste en hechos externos, la acción de una cosa sobre otra.[42] Lo real es, o una modificación de las cosas (acción), o una conciencia del efecto apabullante de las cosas sobre nosotros (percepción).[43] Pero no debemos olvidar que la segundidad emerge de la sensación (primeridad) de resistencia; por lo tanto, de una conciencia de lo que es no-yo, y de la sensación de conflicto. Esto significa que lo real se impone a nuestro reconocimiento como algo distinto de la creación de la mente.[44]

[38] Peirce, Charles Sanders, 6.196.

[39] Peirce, Charles Sanders, *op. cit.*, 5.505. Citado en Zalamea, Fernando, *Peirce's Continuum. A Methodological and Mathematical Approach*, p. 27. Disponible online en: https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/07/Zalamea-Peirces-Continuum.pdf (último acceso: 21/04/2018).

[40] Peirce, Charles Sanders, *op. cit.*, 1.327, 1.309.

[41] *Ibíd.*, 1.325, 1.537.

[42] *Ibíd.*, 1.365.

[43] *Ibíd.*, 1.324.

[44] *Ibíd.*, 1.322, 1.325.

Deleuze acepta el conflicto que surge de la sensibilidad sin involucrar al futuro. Es la segunda característica de la miso-sofía. Deleuze permanece situado en los conflictos de la sensibilidad en tanto estos son, precisamente, lo que hace surgir las creaciones de la mente. Para Deleuze, la lucha y el conflicto son la sensación de lo que sucede cuando lo sensible no puede ser aprehendido, cuando no puede ser referido a un objeto de la experiencia capaz de ser recordado, imaginado o percibido por las facultades. Esto deja al alma perpleja, dice Deleuze, y plantea un problema ligado a la memoria. La memoria meramente empírica sólo retiene lo que debe haber sido visto, escuchado, imaginado o pensado. Pero lo que Deleuze denomina "memoria trascendental" retiene el ser del pasado, aquello que sólo puede ser recordado, lo olvidado que aparece a la memoria que lo aprehende.[45]

Así, en el conflicto entre las propias sensibilidades perceptuales, lo que queda ya no es un *cogito*, un yo pensante. No se puede hacer ninguna distinción entre el yo y el no-yo. Lo que queda es un *yo fisurado* que está forzado a plantear un problema. En su trauma, el yo fisurado no cualifica sus sensaciones poniéndolas en relación con algo que pueda ser recordado, visto, escuchado, imaginado o pensado. En cambio, busca pensar y recordar aquello que nunca ha sido empírico, aquello que es trascendental tanto respecto de la sensibilidad como de la memoria.[46]

De este modo, para Deleuze, alcanzamos la tercera característica de la *miso-sofía*. La memoria trascendental fuerza al pensamiento a aprehender aquello que *sólo* puede ser pensado: "la Esencia", esto es, el *ser de* lo inteligible que es, a la vez, el poder último del pensamiento y lo impensable.[47]

Para Peirce, esta tercera etapa es la terceridad; también es lo que denomina *consistencia*, "una regla a la cual tienden a conformarse los acontecimientos futuros".[48] La terceridad consiste en ideas tales como generalidad, infinitud,

[45] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 216.
[46] *Ibídem*.
[47] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 217.
[48] Peirce, Charles Sanders, *op. cit.*, 1.26.

continuidad, difusión, crecimiento e inteligencia.[49] Es el reconocimiento del pensamiento como una fuerza activa en el mundo, sin la cual ningún argumento tendría potencia.[50]

No obstante, este proceso es evolutivo, si bien fundado en los hechos y orientado hacia un fin definitivo. Peirce lo articula en términos de un deseo de continuidad; pero, aún para él, la continuidad puede ser problemática.

> El pasado nos es conocido por la memoria presente, el futuro por la sugestión presente. Pero, antes de que podamos interpretar la memoria o la sugestión, ya son pasado; antes de que podamos interpretar la sensación presente que significa memoria, o la sensación presente que significa sugestión, como esa interpretación lleva tiempo, la sensación ha dejado de ser presente y ahora es pasado. Por lo tanto, no podemos llegar a ninguna conclusión a partir del presente, sino sólo a partir del pasado.[51]

Para Deleuze, esa incertidumbre se manifiesta en la doctrina de las facultades. Cada facultad es forzada al punto extremo de su disolución, al aprehender lo empíricamente inaprensible. Se trata de la discordancia que Kant caracteriza como lo sublime, en la que algo se comunica *continuamente*, pero de una facultad dislocada a la siguiente.[52]

Continuidad y dialéctica

En *Diferencia y repetición*, Deleuze sostiene que la Idea es "una multiplicidad definida y continua de *n* dimensiones", donde las dimensiones remiten a las variables de las que depende un fenómeno, y la continuidad es "el conjunto de las relaciones entre los cambios de esas variables".[53] Esta afirmación resuena profundamente con la concepción peirceana del continuo. Según Peirce, la continuidad es la generalidad: "lo posible es general, y continuidad y genera-

[49] *Ibíd.*, 1.340.
[50] *Ibíd.*, 1.348-1.349.
[51] *Ibíd.*, 1.167.
[52] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 219, 221.
[53] *Ibíd.*, p. 277.

lidad son dos nombres para la misma falta de distinción entre individuos".[54] Para él, de hecho, la continuidad es la generalidad entendida como conformidad a una Idea; es decir, el continuo es "todo lo que es posible" en un campo tan poblado que las unidades pierden su identidad y se vuelven continuas.[55] De donde resulta que el continuo es *supermultitudinario*: una colección tan grande que sus constituyentes no tienen existencia hipotética excepto en sus relaciones entre sí, expresivas del continuo, no siendo por lo tanto distintos.[56]

A esto parece apuntar Deleuze al usar el término *continuidad ideal* antes aludido, especialmente porque el continuo es reflexivo y, por lo tanto, no puede estar compuesto por puntos. Es una *mise-en-abyme*, es decir, el todo puede reflejarse en cualquiera de sus partes.[57] Esto implica que el continuo es sintético y no puede ser reconstruido analíticamente; también es inextensivo, no puede ser dividido y, por ende, no puede estar compuesto por puntos.[58]

> En tanto *es* continuo y sin quiebres, un continuo no tiene partes definidas; [...] sus partes son creadas en el acto de definirlas, y su definición precisa rompe la continuidad.[59]

En otras palabras, dado que el continuo consiste en posibilidades reales y generales que exceden por mucho a cualquier cosa existente, "la existencia es una ruptura", una discontinuidad.[60] Así, la explicación de Peirce completa la estructura de la afirmación deleuziana de que las soluciones son como discontinuidades, pues la discontinuidad implica una existencia que es la realización de una posibilidad.

54 Peirce, Charles Sanders, *op. cit.*, 4.172. *Cfr*. Zalamea, Fernando, *op. cit.*, p. 10.

55 *Ibíd.*, 7.535, nota 6 (citado en Zalamea, Fernando., *op. cit.*, p. 15). *Cf.* Peirce, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 160.

56 Zalamea, Fernando, *op. cit.*, p. 12. Peirce, Charles Sanders, *New Elements of Mathematics*, La Haya, Mouton, 1976, 3.86-87, 3.95.

57 Citado en Zalamea, Fernando, *op. cit.*, p. 13. Peirce, Charles Sanders, *Writings*, Bloomington, Indiana University Press, 1982-2000, 3.103. Deleuze, G., *op. cit.*, p. 272. Énfasis añadido.

58 Zalamea, Fernando, *op. cit.*, p. 14.

59 Peirce, Charles Sanders, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, *op. cit.*, 6.168. Énfasis añadido.

60 Zalamea, Fernando, *op. cit.*, p. 15.

Como Peirce, Deleuze insiste en que el continuo –esa multiplicidad que consiste en acontecimientos virtuales o, como él dice, un "caos virtual"–, esa virtualidad es el "potencial" mediante el cual los estados de cosas se efectúan [*take effect*].[61] Para Peirce, la riqueza y las posibilidades del continuo exceden por mucho el reino de los existentes.[62] Además, el continuo tiene múltiples dimensiones y una plasticidad que nunca se quiebra.[63] Los puntos en el tiempo o en el espacio son "límite[s] ideal[es]"; la noción matemática de *límite* es la de algo hacia lo cual, al dividir el tiempo o el espacio, nos acercamos infinitamente sin alcanzarlo nunca.[64] O, como lo entienden Deleuze y Guattari, "los estados de cosas salen del caos virtual bajo unas condiciones constituidas por el límite (referencia): son actualidades, aunque todavía no sean cuerpos ni tan sólo cosas, unidades o conjuntos".[65]

En un contexto más amplio, Deleuze ha argüido que "las relaciones ideales constitutivas de la Idea problemática (dialéctica) *se encarnan* [...] *en las relaciones reales* constituidas por las teorías matemáticas y traídas como solución a los problemas", donde las soluciones son como *discontinuidades*.[66] Deleuze pone el concepto de lo problemático en relación con el cálculo diferencial, afirmando que "las soluciones son como las discontinuidades compatibles con las ecuaciones diferenciales, y se generan sobre una continuidad ideal", estando esta última situada como la trayectoria que traza la velocidad y la dirección calculadas de una entidad.[67]

Pero incluso entonces, Deleuze señala que el cálculo diferencial es un instrumento matemático, lo cual hace difícil ver en él "el testimonio platónico de una dialéctica superior a las matemáticas".[68] Es decir: ¿no hay una

61 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 154.

62 Zalamea, Fernando, *op. cit.*, p. 15.

63 Peirce, Charles Sanders, *op. cit.*, 4.512. Deleuze no parece seguir a Peirce en la "lógica de la vaguedad", excluyendo la ley del tercero excluido en favor del concepto de virtualidad.

64 *Cf.* Zalamea, Fernando, *op. cit.*, p. 23; Peirce, C. S., *Writings*, *op. cit.*, 3.106.

65 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 154.

66 Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 272. Énfasis añadido.

67 *Ibídem*.

68 *Ibídem*.

Idea problemática superior a las formulaciones matemáticas? Esta pregunta da lugar a una lectura alternativa de las Ideas de Platón como terceridad, de su manifestación como segundidad y de sus signos-cualidades como primeridad. Al decir de Deleuze: "por consiguiente, hay que distinguir: la Justicia, como fundamento [terceridad]; la cualidad de justo [primeridad], como objeto de pretensión poseído por lo que funda; los justos, como pretendientes [segundidad] que participan desigualmente del objeto".[69]

Esto es la dialéctica. Es también la estructura que permite que algo sea aprehendido como un signo, y es la estructura de la Idea que diferencia; la generalidad que actualiza a la cualidad. Esto es pues lo que parece querer decir Deleuze cuando sostiene que los problemas siempre son dialécticos. Las soluciones, en cambio, son matemáticas, físicas, biológicas o sociológicas. Sin embargo, se afirma que la matemática "encuentra su sentido en la revelación de una dialéctica que rebasa la matemática", incluso aunque "ni siquiera se puede considerar que [...] el cálculo diferencial sea la única expresión matemática de los problemas como tales".[70] Aun así, la continuidad en el desarrollo de las matemáticas vuelve "secundarias las diferencias de naturaleza entre el cálculo diferencial y otros instrumentos".[71] Esto se debe a que, como afirma Deleuze, la Idea dialéctica –lo problemático– es un sistema de relaciones diferenciales, y las Ideas dialécticas son las diferenciales del pensamiento [terceridad], engendradas o encarnadas en varios dominios [segundidad], cada uno de los cuales se caracteriza por su propio cálculo diferencial tal como está determinado por la Idea problemática.

Dado el problema de cómo caracterizar la relación entre las cosas y el pensamiento sin recurrir al dualismo o a ciertas versiones del idealismo, en primer lugar, como se dijo antes, la multiplicidad consiste en acontecimientos virtuales, es el "caos virtual", el "potencial" a través del cual los estados de cosas se efectúan;[72] y en segundo lugar, para Peirce, la riqueza y las posibilidades

[69] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 110. De este modo, señala Deleuze, los neoplatónicos designan lo Imparticipable, lo Participado y los Participantes (*ibídem*).

[70] *Ibíd.*, p. 273.

[71] *Ibíd.*, p. 275.

[72] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 154.

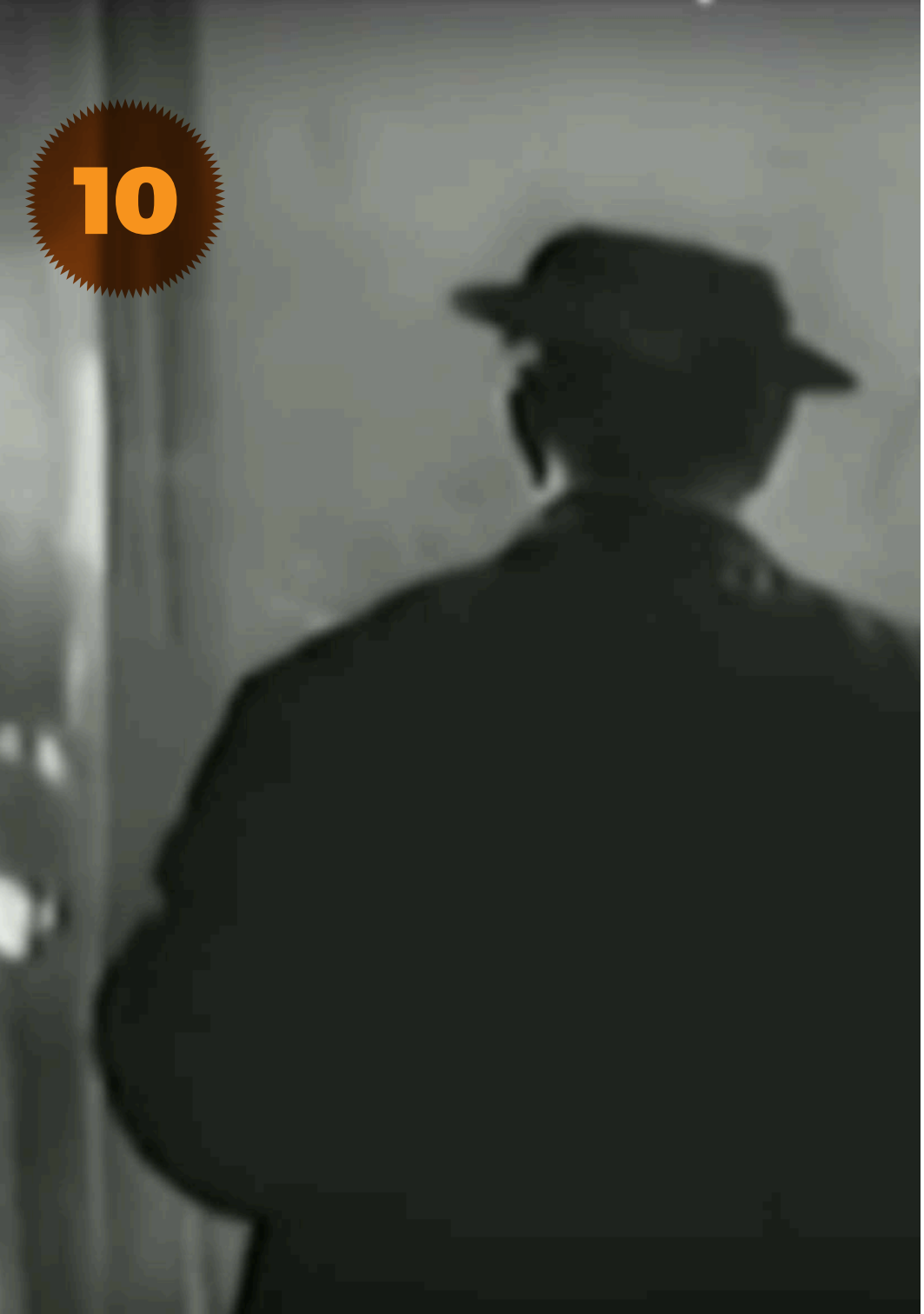
del continuo exceden por mucho el reino de los existentes.[73] El continuo no puede ser construido empezando por los existentes o particulares, y lo mismo, por lo tanto, vale para el caos virtual. Pero el estado de cosas es inseparable del potencial mediante el cual se efectúa, y que sostiene su actividad y desarrollo. El continuo, el caos virtual, sigue actuando como un catalizador frente a problemas nuevos o imprevistos.[74]

Las cosas vivientes, afirman Deleuze y Guattari, pasan de un estado de cosas con potencial a cuerpos; cuerpos que condicionan la sensibilidad actualizada en seres vivientes, cuerpos cuyas percepciones son estados corporales inducidos por otros cuerpos y cuyas afecciones son el pasaje de un estado al otro, cuyo aumento o disminución de potencial llega a ser merced a la acción de otros cuerpos.[75] Al vincular esto con la semiótica de Peirce, el significado de la estructura de Deleuze y de Deleuze-Guattari comienza a revelarse.

[73] Zalamea, Fernando, *op. cit.*, p. 15.

[74] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 154.

[75] *Ibíd.*, p. 155.



10

MANERAS E INQUIETUD: UNA LECTURA DE LEIBNIZ A DELEUZE

VIRGINIA EXPOSITO

No estábamos lo suficientemente sobrios. [...] No habíamos alcanzado ese grado de no estilo en el que por fin se puede decir: ¿Pero qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida? A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte y en el que todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje hacia el futuro.

Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* [1]

La definición VIII del Discurso de Metafísica afirma que si se tiene en cuenta la conexión de las cosas, podemos decir que en el alma de Alejandro siempre ha habido huellas de lo que le sucedió. Alejandro vencerá a Darío y a Poro, pues "[...] también se puede afirmar que como consecuencia de pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado [...]".

Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.*[2]

---

1 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía*?, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 7.

2 Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* trad. J. Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza, 1992, p. 43.

Estas citas guían nuestra escritura para encontrar, a partir de la inquietud de lo demasiado pequeño, la producción de la vida ligada al término *manieras* o maneras, que Deleuze retoma del movimiento artístico contemporáneo al Barroco.

Las pequeñas percepciones del sistema leibniziano. Su papel inconsciente

"En todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir cambios en el alma de los cuales no nos damos cuenta [...]".[3] Pero están allí, hormiguean.[4] Estas impresiones son infinitas en número e infinitamente pequeñas y no hay nada notable en ellas que nos permita distinguirlas, ni representarlas. Son oscuras y confusas. Los estados de aturdimiento, el sueño y la muerte, son situaciones en donde estas percepciones insensibles son las protagonistas. Sin embargo, la vida de la conciencia es el resultado de ellas, pues traspasan su umbral integrando una percepción clara. Incluso embriagando esa claridad insistentemente. Lo claro en las ideas sale de lo oscuro por un proceso genético: esas infinitas percepciones de cosas que solo podemos conocer confusamente.

Deleuze habla de percepciones inconscientes y también insensibles, y Leibniz de percepciones insensibles. En ambos casos se trata del fondo inconsciente que nos habita y que se distingue del que fórmula la teoría psicoanalítica en el punto en que la conciencia y el inconsciente no son instancias opuestas. Según estos planteos, el cálculo diferencial es la operatoria del mecanismo psíquico de nuestras percepciones. Operatoria que nos habilita a hablar de un *inconsciente diferencial*.

La propuesta leibniziana otorga un lugar privilegiado a estas micropercepciones, "ese no sé qué"[5] que grita desde el fondo oscuro del alma, en el

[3] *Ibíd.,* p 42.

[4] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2009, p 83. El término *hormigueo* es de Leibniz y lo encontramos en el § 69 de *Monadología* (trad. M. Fuentes Benot, A. Castaño Piñan y F. de P. Samaranch, Buenos Aires, Hispamérica, 1983, p. 43) en relación a la apariencia de caos en el universo, como sucede en un estanque visto a distancia, donde no discernimos los peces sino un hormigueo que sería el movimiento confuso.

[5] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos..., op. cit.,* p. 43.

bramido del mar y en la inquietud, aturdiendo la idea clara finita. A partir del capítulo XXIX del Libro II de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, comprendemos que una idea resulta clara cuando con ella alcanza para reconocer una cosa y para distinguirla. Sin esto diremos que la idea es oscura. Ahora bien, Leibniz marca que hay grados de claridad, pues afirma: "Pienso que sobre las cosas sensibles, apenas si tenemos ideas perfectamente claras",[6] con lo cual la oscuridad está siempre presente en esa instancia. Lo claro tiene sus matices.

Por otro lado, en relación al concepto de distinción, que integra el par cartesiano necesario para conformar el buen sentido, éste no remite a la operación de poder diferenciar un objeto de otro, sino que se trata de distinguir al interior del objeto las notas que sirven para conocerlo. Es decir, para hacer su análisis y definirlo. De lo contrario, el conocimiento del objeto es confuso y por tanto se trata de "un no sé qué, en tanto se descifre su contextura".[7] Además, en tanto las ideas claras y confusas, no distintas, sirven para distinguir objetos, aunque no para definirlos, el filósofo alemán sigue explicando que llamará a las ideas distintas "bien distinguidas".[8] Es decir que son distintas en sí mismas. Aun así, la fórmula bien distinguida parece aumentar la claridad y no cumplir aún con la exigencia exhaustiva de análisis de los infinitos componentes del objeto. Pues "[...] respecto a las cosas infinitas, lo más que podemos hacer es conocerlas confusamente, y al menos saber distintamente que están ahí".[9]

En lo que atañe al concepto de percepción en este sistema, debemos entender que no se trata de la recepción de algo exterior, pues la sustancia simple o mónada, que es la unidad dinámica de todo lo real, no posee ni puertas ni ventanas.[10] Sin embargo le es inherente a ella el cambio continuo, y en tal sentido el principio de ese cambio es interno. La mónada extrae todo de su

[6] *Ibíd.*, p. 292.

[7] *Ibídem.*

[8] *Ibídem.*

[9] *Ibíd., op. cit.*, p. 47.

[10] *Cf.* Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadología,* Buenos Aires, Hispamérica, 1983, §7, p. 23.

propio fondo por espontaneidad.[11] Un fondo común habitado por infinidad de percepciones. Las tendencias a pasar de una percepción a otra son llamadas apetitos. Decimos entonces que la percepción es un estado pasajero, en tanto hay un permanente fluir en el nacimiento de unas percepciones a otras, mediante los apetitos que vectorizan el cambio. Luego el sistema leibniziano se vale del concepto de armonía preestablecida para explicar que hablemos de inter-expresión, es decir, la interacción entre mónadas, entre cuerpos, y entre mónadas y cuerpos, sin que éstos se capten. Y así, entre todos, hay concertación. Pues las mónadas no son monacales, no son solitarias como la vida de los monjes, sino que constituyen un sistema solidario (así lo afirma Deleuze, retomando la correspondencia entre Leibniz y Clarke).[12]

Como en un concierto, mónadas y cuerpos ejercitan sus partituras en perfecta armonía.[13] Porque lo expresado es un solo y mismo mundo en el que cada concertista toca sus acordes. Además, la naturaleza está llena de vida y todo influye en todo, merced a la legalidad del continuo leibniziano, que funciona tanto en el orden Metafísico como en el Físico, y por el que nada se hace a saltos. Cada mínima porción de materia es concebida como un "estanque lleno de peces".[14]

Volviendo al ámbito de las percepciones, diremos que algunas percepciones son notables, no insensibles, nos damos cuenta, se salen de lo regular de la serie, de ese rumor de las micropercepciones. Pero aunque haya algunas percepciones notables, hay algo que no puede ser totalmente integrado, y en este estado nos sucede momentáneamente como a las mónadas desnudas incapaces de memoria y reflexión, que se encuentran en el límite del desvanecimiento y en la muerte. Pero cuidado: todos los seres perciben de modo ininterrumpido, insensiblemente, inclusive las mónadas desnudas sin ningún grado

[11] Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo", en *Tratados Fundamentales (primera serie),* trad. V. P. Quinteros, Buenos Aires, Losada, 1946, p. 18.

[12] Deleuze, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el Barroco,* trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 170.

[13] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Correspondencia con Arnauld,* trad. V. P. Quinteros, Buenos Aires, Losada, 1946, pp. 107-108.

[14] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadología, op. cit.,* §67, p. 43.

de conciencia.[15] Y ni siquiera la muerte evita esta condición que define la vida. Pues no hay ni generación entera, ni muerte perfecta.[16] Hay metamorfosis.

En cuanto a la diferencia entre percepción y apercepción, diremos que tanto las almas reflexivas como las memorantes aperciben. De allí que pueda constituirse una zona de expresión clara finita. Pero siguiendo nuestro razonamiento la expresión de las mónadas que llamamos desnudas, no podría ser llamada clara; pues no habría ninguna posibilidad de integración para una percepción relevante o notable.[17]

Podemos decir entonces que cada porción clara es finita, limitada por una zona oscura infinita y que resulta de las sombras que la zona iluminada-clara de las otras mónadas proyecta. Vivimos como una conspiración ese universo sombrío que no llegamos a comprender. Sin embargo, es él quien nutre nuestra perspectiva, el punto de vista desde donde expresamos. Por ello, tenemos que darnos cuenta que cada expresión clara es al mismo tiempo confusa.

Nos estamos moviendo con una teoría psicomatemática en la apropiación que Deleuze hace para su filosofía de los conceptos de lo singular y lo ordinario que encuentra en el filósofo de Leipzig. Decimos que una percepción es *notable*, y agregamos *singular*, porque constituye un punto que se distingue de la regularidad de la serie de las percepciones insensibles y entonces se invierte su condición de inconsciente a consciente. Lo ordinario, lo regular, es lo que está entre dos singularidades. Un punto singular tiene la propiedad de prolongarse sobre toda la serie de regulares que dependen de él, hasta la vecindad de la singularidad siguiente donde, llegando a su vecindad, algo cambia. Es alrededor de estas singularidades

[15] *Ibíd.*, §71, p. 44.

[16] *Ibídem* § 73 y ss. "[...] Así, pues, no solo las almas, sino también los animales son inengendrables e imperecederos; sólo llegan a desenvolverse, envolverse, revestirse, despojarse, transformarse; las almas no abandonan nunca todo su cuerpo, y no pasan de un cuerpo a otro enteramente nuevo. Por tanto, no hay metempsicosis, pero si metamorfosis. [...]". Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en la Razón (1714)", en *Tratados Fundamentales..., op. cit.*, p 86.

[17] La noción de "integrar" tiene sentido en el marco de la teoría psicomatemática. Las pequeñas percepciones son elementos genéticos diferenciales de la conciencia. La conciencia es umbral y el cálculo diferencial es la operatoria del mecanismo psíquico de nuestras percepciones. La integración, que en este sistema se corresponde con singularización. Es decir, una percepción clara, notable o regular. Leibniz no distingue entre estos términos. La relación diferencial cambia de signo y garantiza el paso consciente.

pre-individuales donde se constituye el individuo. Y hay mundo común cuando las series de regularidades que se prolongan desde un punto singular hasta las vecindades de otros puntos singulares convergen. Ahora bien, el mundo no existe por fuera de las percepciones de las mónadas, está incluido en ellas en la forma de infinitas micropercepciones. Y las mónadas, que no son nada fuera de sus apetitos y percepciones, son el envolvente del mundo que envuelven.

Las percepciones conscientes, nos explica Deleuze en *El Pliegue,*[18] se producen cuando al menos dos partes heterogéneas ingresan en una relación diferencial que determina, de este modo, una singularidad. Dice Leibniz:

> Para razonar todavía mejor sobre mejor sobre las pequeñas percepciones que en principio no podemos distinguir entre la multitud, tengo costumbre de utilizar el ejemplo del bramido o ruido del mar que se nota cuando se está en la orilla. Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo, sino que no sería notado si la ola que lo produce estuviese sola. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no pueden hacer ninguna cosa.[19]

Los elementos que componen el bramido del mar, sueltos, son nada; sólo significan algo puestos en la relación diferencial. La relación diferencial cambia de signo –de imperceptible a perceptible– y garantiza el paso consciente. Y sucede lo mismo cuando pasamos del sueño a la vigilia, pues nunca dormimos tan profundamente como para no tener alguna impresión débil y confusa, y el mayor ruido del mundo no podría despertarnos si no tuviésemos alguna percepción del comienzo, aunque pequeña por cierto, "como tampoco el esfuerzo mayor del mundo podría romper una cuerda si no hubiese sido ya tensada y estirada un poco mediante esfuerzos menores, aun cuando el pequeño estiramiento que producen no resulte visible".[20]

[18] Deleuze, Gilles, *El Pliegue, op. cit*., p 114.

[19] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos Ensayos..., op. cit.,* p. 43.

[20] *Ibídem.*

Al incluir cada mónada el mismo mundo, podríamos pensar por ejemplo hablando de un color, que todos hablamos del mismo verde, pero yendo a lo fino esto es una apariencia, ya que la actualización en cada región clara depende de la relación diferencial seleccionada. De los grados de claro-oscuro del verde que vemos. La porción expresada es la determinada por las singularidades de cada alma, que se prolongan en la serie de regularidades hasta la vecindad de otro punto singular.

En suma, en tanto las ideas están en nosotros antes de ser apercibidas, pueden en algún momento producir un efecto notable y no necesariamente inmediato. El autor de los *Nuevos ensayos*..., insiste en que el alma piensa siempre, pero este pensar no requiere de la consciencia, sino que incluso cuando estamos reducidos a un estado de letargo o desvanecimiento, las facultades y disposiciones -innatas y adquiridas- y aun las impresiones recibidas en este estado de aturdimiento, no por ello cesan. Ni siquiera se borran aunque se las olvide, y algún día producirán un efecto notable.[21] La definición VIII del *Discurso de metafísica* afirma por ejemplo que si se tiene en cuenta la conexión de las cosas, podemos decir que en el alma de Alejandro siempre ha habido huellas de lo que le sucedió, incluso rastros de lo que le ocurre a todo el universo, y que sólo Dios puede verlo. Las huellas son esas pequeñas percepciones, esos rastros que se juntan y que producen, en algún momento, ese efecto notable del que vengo hablando: Alejandro vencerá a Darío y a Poro. Pues "también se puede afirmar que como consecuencia de esas pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado."[22]

Inquietud

"Muy frecuentemente lo que nos hace decidirnos por una cosa mejor que por otra, es una percepción insensible que no podemos distinguir ni separar, por lo cual no podemos dar razón de nuestra decisión".[23] Las micro-percepciones,

[21] *Ibídem*.

[22] *Ibídem.*

[23] *Ibíd*., p. 209.

no sólo son el paso de una percepción a otra, sino también los componentes de toda apercepción, y ellas – es decir, las apercepciones ya cargadas de lo micro, pues nada se hace de a saltos, hay continuo en todo- son nuestras acciones. El hormigueo permanente de las pequeñas percepciones es la *inquietud*, palabra que encontraremos a lo largo de los capítulos XX y XXI del libro II de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.

La inquietud mueve nuestra máquina como pequeños resortes y direcciona la opción que tomemos aun en una simple caminata. Pues no existen motivos objetivos en nuestras decisiones. No poseemos un alma recta que asemeje al punto de equilibrio desde donde partirían los brazos de una balanza perfectamente nivelada. Sino que estamos en continua inquietud. De esto está hecho el tejido de nuestra alma, tapizada por dentro de pequeñas percepciones plegadas a la manera de cada mónada.

No sabemos estar completamente a gusto, afirma Leibniz.[24] Incluso esto le sucede al cuerpo cuando hay pequeños cambios en los órganos y obligan a un pequeño esfuerzo para adoptar otra posición mejor. Y se trata de cuestiones pequeñas, un cierto malestar, no de placer o dolor que ya serían percepciones notables (esas singularidades de las que hablábamos).

La palabra alemana *unruhe*[25] es la utilizada por Leibniz para designar más ajustadamente esta idea, cuya traducción remite al concepto de inquietud tanto como al péndulo de un reloj de pared, que siempre está inquieto. La medida de la amplitud que dibuje nuestra aguja será el tamaño de nuestra porción clara de mundo, siempre en movimiento. Esa amplitud es la que de algún modo marcará el grado de libertad que alcancemos. Libertad no como libre arbitrio, pues eso sería vana ilusión, sino como ese acompañarse a sí mismo:[26] estar a la altura de los acontecimientos, en definitiva, de los predicados de nuestra vida. Esas pequeñas percepciones que se aglutinaron produciendo un efecto notable.

En los *Nuevos ensayos*... aparecen varios ejemplos que ilustran la cuestión, entre ellos el ejemplo de la taberna y el bebedor. El bebedor no opta por dejar

[24] *Ibíd.*, p. 190.

[25] *Ibídem.*

[26] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido,* trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989, p. 168.

de ir a la taberna, aun sabiendo que tomar le arruina la salud, que caerá en la indigencia si no va a trabajar, etc. Sino que su inquietud, sus percepciones insensibles, componen un conjunto perceptivo que va más allá del abstracto alcohol y que son los determinantes del placer de beber.[27] Es que los motivos que inclinan nuestras decisiones no están desprovistos de la tarea de lo pequeño. Pero así y todo, inclinan sin ser necesarios.

La deliberación entre opciones, como podría ser ir a la taberna o quedarse trabajando, no se hace de manera aséptica y requiere tiempo para poder convertirse en un acto y no en una respuesta automática. Pues la integración, si es psíquica, lleva un tiempo psíquico, así como si es matemática lleva un tiempo matemático.[28] Entonces dejamos de ser esclavos de nosotros mismos al sabernos individuos individuados, integrantes de un sistema solidario expresión de un mundo común que leemos desde nuestro departamento, desde nuestra porción de claridad, nuestro punto de vista. Como afirma Deleuze y yo retomo, las mónadas no son monacales, es decir que por más que se esfuercen en estar cerradas abrevan en un fondo común, ese fondo sombrío de las pequeñas percepciones, y eso se llama un sistema solidario en tanto que no es su fondo solitario, que pertenecería a cada mónada. La expresión es de un mundo común, pero lo es desde nuestra pequeña porción de claridad.

Siguiendo con el ejemplo, diremos entonces que, por un lado tenemos "el olor de la taberna, la compañía de los compañeros de excesos, las conversaciones festivas".[29] Por el otro, el ruido del teclado, el movimiento de las manos, la compañía de los libros, etc. Ambos conjuntos perceptivos son los que se instalan en los platillos de la balanza de nuestra deliberación. Farsa de una balanza ecuánime, pues todo provino del fondo oscuro del alma; de donde provienen las pequeñas percepciones insensibles, esos diferenciales de la consciencia.

No podemos ponderar el peso de nuestras opciones como pesas objetivas en cada platillo de la deliberación. Es como si quisiéramos purificar el alma de

[27] *Ibídem,* pp. 210-211.

[28] Deleuze, Gilles, *Exasperación*..., *op. cit.*, p. 222.

[29] *Ibíd.*, p. 220.

toda inquietud constitutiva. "Incluso antes de cualquier consulta, en *los casos que nos parecen más indiferentes*, porque nunca estamos completamente al ras de la balanza y entre dos posibilidades nunca podremos estar exactamente en el medio".[30] Nuestra duración cumple un papel fundamental, pues a medida que deliberamos los motivos, al no ser ellos objetivos, van cambiando. No puede pensarse la acción sin tener en cuenta *la manera*[31] de cada sustancia-mónada-sujeto o noción individual. Debemos decir que la esencia de la sustancia es ser una, ser mónada, en un nudo gordiano estilo barroco con el fondo oscuro del mundo, que expresa conjuntamente desde su zona iluminada, junto con un hormigueo que nunca la abandona. Y aquí es donde Deleuze se hace eco del concepto de "manierismo", movimiento artístico que anticipa el Barroco, o en todo caso, que se nombra a sí mismo introduciendo una nueva imagen en este movimiento. Al respecto, Annunziata Rossi reproduce en su ensayo sobre Pier Paolo Pasolini las palabras del crítico francés Jean Rousset: "«¿Qué es una fachada barroca? Es una arquitectura del Renacimiento reflejada en el agua, más aún, su imagen en un agua *inquieta*»."[32]

El mundo está plegado en cada mónada, en esos pliegues barrocos que son la fachada del alma, constituidos por la operación de la percepción en un nudo a la *maniera* de cada sujeto. Ahora bien, de la imposibilidad de integración de las pequeñas percepciones deriva el *estar al acecho*,[33] que no es otra cosa que el estado de inquietud permanente.

¿Qué animal come en paz? La paz del animal llega cuando cesa la inquietud, el conjunto de esas pequeñas percepciones que explicamos ut-supra. Ampliemos la explicación con la propuesta que nos hace Deleuze. Imaginemos que estamos en el campo, que somos un animal, "intenten imaginarse

[30] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos..., op. cit.,* p. 215.

[31] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Exasperación..., op. cit.* p. 192: "Se llamará manierismo a una concepción o a una visión, a una concepción filosófica o a una concepción pictórica que caracteriza a un ser por sus maneras. Hay que tomar maneras en el sentido más literal de la palabra: maneras de ser. Leibniz sustituye la relación sustancia-atributo esencial por la relación unidad sustancial-maneras de ser. [...] el mundo es la manera de ser de las unidades sustanciales".

[32] Rossi, Annunziata, "Pasolini, el manierismo y la gente pobre", en Suplemento Cultural de *La Jornada,* N 1047, Domingo 29 de marzo de 2015. Consultado por última vez el 15 de abril 2018. URL: http://www.jornada.unam.mx/2015/03/29/sem-rossi.html. Las cursivas son un agregado.

[33] Deleuze, Gilles, *Exasperación*..., *op. cit*., p. 320.

un poco que es la vida de ese animal",[34] dice Deleuze. Cualquier animal que come está al acecho, esta intranquilo. Estamos a punto de comer y de repente algo terrible: un balazo y el dolor. Una percepción notable que viene a integrar repentinamente, mil pequeñas percepciones confusas, que ya estaban, en el ambiente de la cacería. Los tiros, las personas que pasan, el grito típico que utilizan los cazadores; todas ellas percepciones insensibles, pero sin duda presentes en el alma animal. Y entonces cabe esta frase utilizada por Deleuze "«¡así que era eso!»."[35] Era esa la inquietud.

Con este ejemplo puede relacionarse la pregunta de Arnauld acerca de cómo el alma puede conocer la picadura que sobrevendrá antes de que le suceda a un cuerpo.[36] Leibniz dice que no es que el alma conozca la punzada antes de sentir dolor, salvo que sea en el sentido en que expresa todas las cosas confusamente; afirma que aunque sea oscura y confusa, ésta expresión anticipa el futuro y es la verdadera causa de su percepción clara y de lo que le sucederá. Alma y cuerpo obran cada uno de acuerdo a sus leyes, pero coinciden en cuanto a los fenómenos, afirma el texto. El futuro estado es un resultado del estado que lo precede. Nada se hace de golpe.

Pero entonces podríamos preguntarnos, ¿por qué no quedarnos solo con percepciones, si es que una nace de la otra por estar ya preñada? ¡No! Porque ya afirmamos que las acciones de la mónada son sus percepciones privilegiadas,[37] esas mismas preñadas de lo micro, y que cuando hablamos de nociones individuales éstas se refieren a los predicados y los predicados son las singularidades alrededor de los cuales está construida cada alma. Es decir, lo que le sucede en el presente: "ser el primer hombre, estar en un jardín, tener una mujer nacida de su costilla".[38] Todo esto es expresión de lo que tiene relación con un cuerpo particular que lleva por nombre Adán. Es necesario que lo posible se realice, se encarne en el cuerpo. Así como lo virtual se actualiza en el alma.

[34] *Ibíd.,* p. 321.

[35] Deleuze, Gilles, *El Pliegue, op.cit.,* p. 113.

[36] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Correspondencia*..., *op. cit*., p. 102.

[37] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadología*, *op. cit*., § 49.

[38] Deleuze, Gilles, *Exasperación*...,. *op. cit.,* p. 328.

Tenemos cuerpo porque poseemos una porción clara que expresa el mundo. Pliegues en el alma, repliegues en la materia.

Conclusión

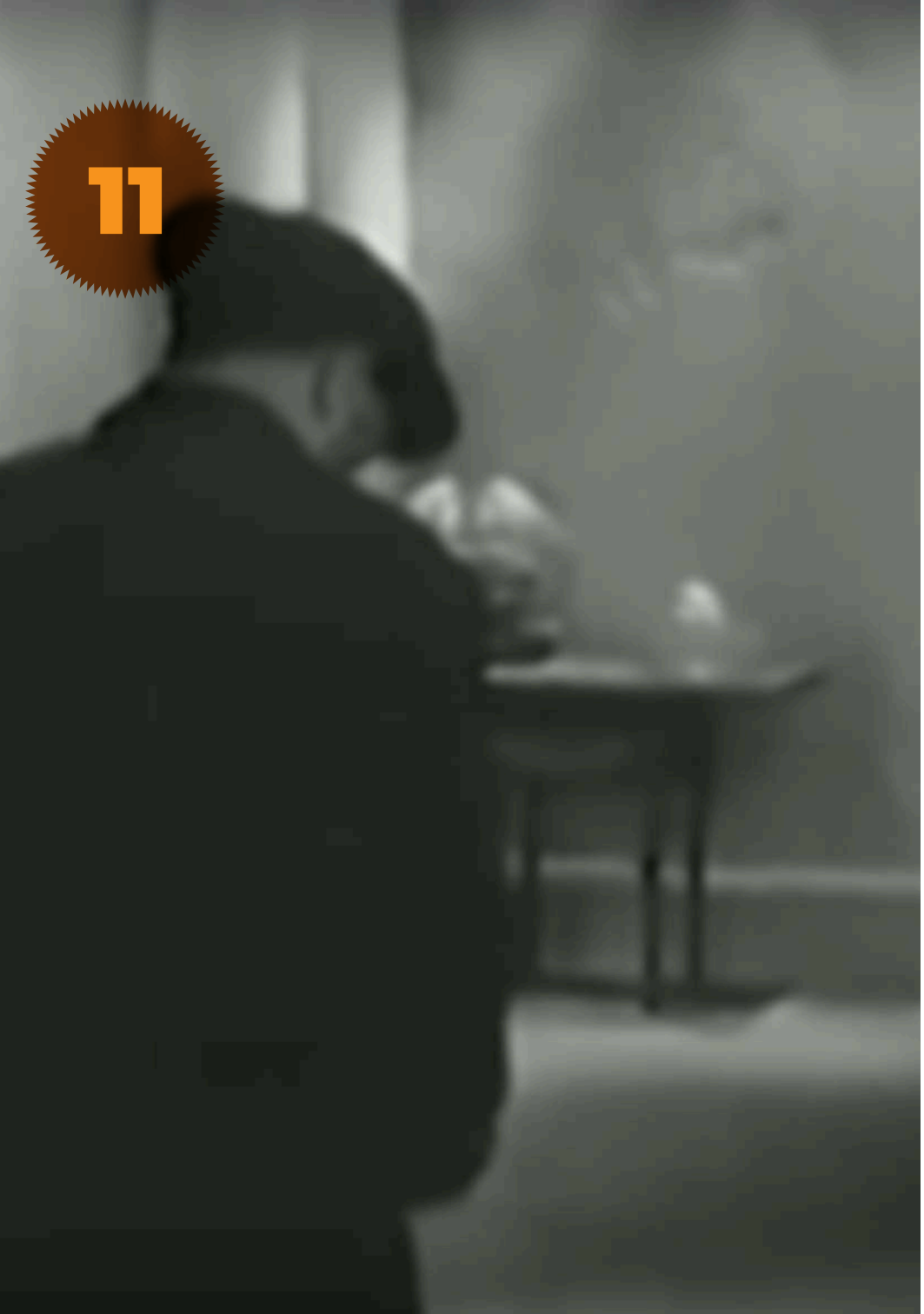
Necesitábamos hablar del cuerpo para comprender los alcances de las pequeñas percepciones y de ese inconsciente diferencial que nos fascinó de entrada. Pero no sabíamos cómo hacerlo. La experiencia del dolor nos llevó hasta allí y los relatos sobre las percepciones insensibles de los animales nos ayudaron a comprender algo más acerca de nuestras almas animales y de la necesidad de tener un cuerpo capaz de encarnar lo que acontece. El dolor lo sentimos, nos damos cuenta de que nos sucede, es como el hambre cuando ya quiere saciarse. Sin embargo, lo que no sabemos es el camino que nuestra percepción tuvo que recorrer. Entonces, si nos detenemos en ese camino, notamos que lo que aparece de golpe, el dolor o el hambre, fue preparado por miles de pequeñas percepciones que no notamos, pero que están allí en nuestra alma o psique y así también en nuestro cuerpo.

Estamos tan limitados para darnos cuenta del mundo que incluimos en ese oscuro fondo común, que vivimos como conspiración hasta el ruido del mar: "Si se pensase de veras que las cosas de las cuales no nos apercibimos no están en el alma ni en el cuerpo, entonces se erraría tanto en filosofía como en política, al desdeñar τό μικρό."[39] Apenas el resultado de un recorte perceptivo de la variedad que nos habita es aquello que expresamos con claridad, pues obviamos aquello confuso que nos invade.

Si en sueños todo parece bruma es porque allí habita el hormigueo permanente de las infinitas pequeñas percepciones. Entonces tenemos pluralidad de "maneras" de estar despiertos y en tal caso, tal vez una de ellas sea la de dar lugar a los sueños en nuestra vida.

¿Será eso la libertad?

[39] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos..., op.cit.*, p 46.



11

EL AFUERA Y LA VIOLENCIA DEL PENSAMIENTO
DOLOR Y SUBJETIVACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE DELEUZE A PARTIR DE BLANCHOT

SOLANGE HEFFESSE

En tiempos oscuros, las pasiones tristes se propagan con facilidad. Permean la experiencia compartida, se vuelven su suelo y elemento. Mi intención no es alimentar esa propagación sino indagar en cuál podría ser el carácter positivo de las pasiones tristes en el marco del pensamiento deleuziano; acaso, su potencia. ¿Por qué? Pienso que si de alguna manera "lo que hay" son pasiones tristes, algo deberíamos poder hacer con ello. También, porque la exaltación acrítica de la alegría –noción y afecto que por su parte no carece de ambigüedades– conduce a querer negarlas, a intentar superarlas lo más rápidamente posible, clausurando la posibilidad de examinar cuál podría ser su valor, y de hacer frente a las preguntas que nos plantean, a lo que de alguna manera dicen, muestran, o hacen ver.

Para avanzar en ese sentido, propongo pensar que en la obra de Deleuze pueden encontrarse al menos dos nociones distintas de impotencia. La primera es peyorativa, y se desprende de su lectura de Spinoza, donde Deleuze define a la tristeza básicamente en términos de impotencia: la tristeza es el afecto vinculado a la incapacidad de establecer composiciones y relaciones, se experimenta al encuentro de lo que no conviene con nuestra naturaleza, y de él deriva únicamente un conocimiento inadecuado. Deleuze dice con todas las letras que "toda tristeza es mala".[1] Mientras que con la alegría la potencia

[1] "«¡No se me hará creer que hay algo bueno en la tristeza! ¡Toda tristeza es mala!» Entonces se me puede decir que las tristezas son inevitables, tanto como la muerte, tanto como el sufrimiento. De acuerdo, no soy idiota, puedo comprenderlo. Pero cada vez que vea a alguien que intenta persuadirme de que en la tristeza hay algo bueno, útil o fecundo, oleré en él un enemigo, no solamente de mí mismo, sino del género humano. Es decir, oleré en él un tirano o el aliado del tirano, pues sólo el tirano tiene necesidad de la tristeza para asentar su poder." Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*,

del modo finito se expande y se compone con otras potencias, la tristeza hace que la cantidad y variedad de afecciones a las que su existencia se encuentra abierta se reduzcan al mínimo:[2] su potencia de actuar y comprender queda inmovilizada ante el esfuerzo de eliminar o sustraerse de aquello que lo afecta de mala manera, se emplea por entero en cubrir la huella dolorosa de ese encuentro y rechazar o destruir al objeto que es su causa.[3] Así, el modo se ve completamente alienado, alejado de *lo que puede*, y sólo es capaz de reaccionar. Bajo este esquema entonces, el pensamiento de lo negativo al que la tristeza conduce tiene como correlato necesario a la impotencia práctica (lo contrario de un pensamiento afirmativo, potente, alegre).

Pero encuentro además una segunda noción de impotencia en la obra deleuziana. Su desarrollo más notorio es la figura del agotado, que Deleuze expone en un breve artículo de 1992 acerca de Beckett (*L'Épuisé*). Allí, la noción de lo agotado (agotar lo posible en un modo que sería "mucho más" que la fatiga y la realización) es vinculada por Deleuze con una caracterización del spinozismo que –aún con cierto sarcasmo– parecería llevarnos hacia otro lugar: "Ya no hay más posible [dice]: un spinozismo encarnizado" o "feroz".[4] La figura del agotado condensa una concepción de la impotencia diferente, no peyorativa, que también está presente en su célebre análisis del cuento de Melville: la de una imposibilidad o un silencio que se sustraen a la alternativa de afirmación o negación, pasividad o actividad, tristeza o alegría (el modo en el que la inapetencia de Bartleby no sólo rechaza lo que éste hacía, sino que también vuelve imposible lo que supuestamente prefería hacer).[5] Crear lo posible y agotar lo posible: estos serían los dos discursos aparentemente contradictorios entre los cuales oscilaría –partiendo de estas coordenadas– el

trad. por Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 300.

2 El mejor ejemplo de cómo para Deleuze la capacidad de afección y la noción de mundo se interdeterminan es su análisis de los tres afectos que definen la existencia de la garrapata de J. von Uexküll (*Cf.* Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. por A. Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 151-152).

3 *Ibíd*., p. 123.

4 Deleuze, Gilles, "L'Épuisé" en Beckett, S., *Quad et autres pièces pour la télévision,* París, Minuit, 1992, p. 57.

5 Deleuze, Gilles, "Bartleby o la fórmula", en *Critica y clínica,* trad. por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 112-113.

pensamiento práctico y político de Deleuze (según por ejemplo Zourabichvili, quien desarrolla una lectura en clave política del tratamiento deleuziano de este tipo personajes literarios).[6]

Y en realidad, ya en *Diferencia y repetición* (publicada en 1968, el mismo año que *Spinoza y el problema de la expresión*) notamos que las distribuciones de lo activo y lo pasivo no resultan tan tajantes ni evidentes, y que la impotencia no es planteada todo el tiempo como algo puramente negativo. Aparece en ocasiones como el punto ciego de la potencia (y no sólo como su disminución): "Seguramente la impotencia puede permanecer impotente, pero también sólo ella puede ser elevada a la más alta potencia."[7] Esta noción de impotencia es allí mismo remitida a Blanchot. Cito, del capítulo 4 de *Diferencia y repetición*:

> Los imperativos, o las preguntas, que nos atraviesan no emanan del Yo [*Je*]; este ni siquiera está allí para escucharlas. [...] Los imperativos en forma de preguntas significan, por consiguiente, mi mayor impotencia, pero también ese punto del que Maurice Blanchot habla sin cesar, ese punto aleatorio, original, ciego, acéfalo, afásico, que designa "la imposibilidad de pensar qué es el pensamiento", y que se desarrolla en la obra como problema, y donde el "impoder" se transmuta en potencia.[8]

¿Cómo abordar la brecha entre esos dos "spinozismos" (o, sin ir tan lejos, entre estas dos figuras de la impotencia)? El itinerario elegido conduce a la recepción deleuziana de Maurice Blanchot. ¿Por qué? Porque la pregunta ética spinozista tal como Deleuze la entiende[9] (es decir, ¿cómo devenimos activos?,

6 Zourabichvili, François, "Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)" en Alliez, Éric (dir.), *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, trad. por Ernesto Hernandez B., Revista "Sé cauto" y *Revista Euphorion*, Cali/Medellín, 2002, pp. 137-138. Respecto a cuál podría ser la politicidad que la figura de Bartleby podría comportar para nosotros, recupero un comentario de Diego Tatián: "Bartleby es lo políticamente intratable por antonomasia; nunca un tirano podrá contar con él ni logrará transformar en materia propia la radicalidad de su padecimiento y su pasividad. [...] La fraternidad de Bartleby, la tristeza infinita de su mirada en el muro, es la de quien no ha encontrado a nadie. La lucidez del desencuentro es lo que nos ha sido legado. No una esperanza, sólo una disposición, un deseo de otros [...] una apertura [...] a otras soledades secretas con las que fundar una política de la amistad. Exactamente lo que Bartleby jamás alcanzará a realizar." (Tatián, Diego, "Elogio de la inapetencia" en *Lo impropio*, Buenos Aires, Editorial Excursiones, 2012).

7 Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, trad. por M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009. [*Différence et répétition,* París, P.U.F., 1968], p. 301.

8 *Ibíd.,* p. 301 (traducción modificada).

9 Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, *op. cit*., pp. 39-40.

¿cómo tomar posesión de la potencia?, ¿cómo experimentar los afectos activos que derivan del conocimiento adecuado?) es también la pregunta por cómo se accede a esa forma de comprensión más elevada, a la potencia más alta del pensamiento o beatitud, y por lo tanto converge con la pregunta por lo que significa pensar (cuestión planteada por Heidegger,[10] y para la cual Blanchot es un referente importante en el modo en que ésta es retomada por Deleuze). Elegí entonces dos textos de Blanchot que dan cuenta de cómo aparece en su obra esta problemática.

El primero es un comentario a las cartas que Antonin Artaud dirige a Jacques Rivière, publicado en *El libro que vendrá* (de 1959). Deleuze lo cita en el capítulo 3 de *Diferencia y repetición*, en el marco de su teoría del uso discordante de las facultades y de la violencia del pensamiento (violencia por la que Deleuze se refiere a ese punto en el que cada facultad tiende hacia aquello que no puede ser captado sino por ella misma, pero que siempre la resiste o la excede –lo insensible que sólo puede ser sentido, lo impensable que sólo puede ser pensado, lo inmemorial que solo puede ser recordado, etc.–). Para Deleuze, el "caso" de Artaud muestra que el pensar no es innato, sino que siempre debe ser engendrado. Esta lectura se encuentra atravesada por el comentario mencionado de Blanchot.

La anécdota es así: el joven Artaud envía una serie de poemas a Jacques Rivière para que éste se los publique. Rivière los rechaza, y eso da comienzo a un intercambio epistolar en el cual Artaud expone el proceso de creación de sus poemas rechazados. Blanchot interpreta que esas cartas son el documento de la experiencia indecible de la cual toda obra procede, ya que lo que finalmente los vuelve publicables es "el relato de su insuficiencia":[11] las cartas finalmente son publicadas con algunos fragmentos de los poemas (pero ya no "la obra" original). Esto le resulta de especial interés a Blanchot porque se toca con uno de los principios articuladores de su pensamiento (principio

[10] Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición, op. cit.*, pp. 222-223, y p. 407. El texto citado es: Heidegger, Martin, *Qu'appelle-t-on penser?* (trad. por Becker y Granel, PUF, 1967), en español: *¿Qué significa pensar?*, trad. por Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005.

[11] Blanchot, Maurice, "Artaud" en *El libro que vendrá,* trad. Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 43.

de que quien escribe es apartado de "su" obra,[12] porque la obra –así como la muerte– es inapropiable, escapa cualquier intención del autor). Pero lo más importante para Blanchot es que el caso de Artaud aporta claridad sobre un acontecimiento central del espíritu: la imposibilidad de pensar qué es el pensamiento.[13] Artaud lo llama "impoder": "el punto en el que pensar significa siempre y desde ya no poder pensar aún."[14]

Artaud pone en palabras su "ausencia de espíritu" ("«Hablo de la ausencia de hueco, de una especie de sufrimiento frío, sin imágenes ni sentimiento, que es como un choque indescriptible de abortos»"),[15] a la que vive como "un grave tormento que lo absorbe"[16] un dolor extremo no escindido del dolor físico. Lo describe como "«una voluntad superior y perniciosa»" que "«ataca al alma como si fuera ácido, ataca la masa palabra-e-imagen, ataca la masa del sentimiento y me deja jadeante como en el umbral de la vida.»".[17] Blanchot dice que estas no son descripciones psicológicas sino las descripciones de un combate del que siempre se sale vencido, que se reanuda más abajo cada vez, en el cual el vacío se vuelve activo. El no lograr pensar invoca cada vez un pensamiento más profundo, que nunca es encontrado. "La impotencia nunca es suficientemente impotente, lo imposible no es lo imposible"[18] dice Blanchot, pero Artaud prosigue en ese combate porque "en esa lucha no renuncia a lo que llama la «*vida*»",[19] vida que Artaud encuentra inescindible del pensamiento mismo. Este punto será central para Deleuze, pero no tanto para Blanchot, puesto que lo que a Deleuze le interesa es mostrar como ese descenso o caída exhibe y hace relucir algo de lo vital que antes de ella no se manifestaba o expresaba plenamente. Por su parte, Blanchot encausará sus reflexiones hacia

[12] Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Buenos Aires, Paidós, 1969 [Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955], p. 17.

[13] Deleuze dirá lo mismo: no son dificultades "de hecho" –falta de método, técnica o aplicación- sino dificultades "de derecho que conciernen a lo que significa pensar" (Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición, op. cit.*, p. 226).

[14] Blanchot, Maurice, "Artaud", *op. cit.*, p. 45.

[15] *Ibídem* (palabras de Artaud, citadas por Blanchot).

[16] *Ibídem*.

[17] *Ibíd.,* pp. 46-47 (citando a Artaud).

[18] *Ibíd.,* p. 48.

[19] *Ibídem*.

el tópico de la muerte y lo mortuorio, criticando sutilmente esa deriva artaudiana hacia la vida.[20]

De estas descripciones acerca de la extrema ausencia de espíritu y pensamiento, Blanchot concluye lo siguiente:

> Tal vez valdría la pena comparar lo que nos dice Artaud con lo que nos dicen Holderlin y Mallarmé: la inspiración es ante todo ese punto puro en donde ella falta. [...] Artaud tiene su parte propia. Lo que él dice es de una intensidad que no deberíamos soportar. Aquí habla un dolor que rechaza toda profundidad, toda ilusión y toda esperanza, pero que, mediante ese rechazo, brinda al pensamiento "*el éter de un nuevo espacio*". Cuando leemos estas páginas, nos enteramos de lo que no logramos saber: el hecho de pensar no puede menos que ser trastornador; lo que debe pensarse es, dentro del pensamiento, lo que se aparta de él y se consume inagotablemente en él; *el sufrir y el pensar están secretamente ligados porque si el sufrimiento, cuando se vuelve extremo, destruye el poder de sufrir, destruyendo siempre delante de sí, en el tiempo, al tiempo en que podría rescatarse y acabarse como sufrimiento, tal vez ocurra lo mismo con el pensamiento.* Extrañas relaciones. ¿El extremo pensamiento y el extremo sufrimiento abrirían el mismo horizonte? ¿Sufrir sería, a fin de cuentas, pensar?[21]

Así, Blanchot presenta al pensamiento como pasión o padecimiento, y podríamos decir que esa vinculación del extremo del pensamiento con un padecer o un sufrimiento extremo es recuperada plenamente por Deleuze (aunque bajo una tonalidad y un estilo muy diferentes). Incluso habría que estudiar mejor si esa vinculación de la máxima potencia del pensamiento con un padecer no abonaría en cierto modo en algunas tradiciones filosóficas que

[20] Blanchot sostiene –en un fragmento en el que se exhiben algunos elementos de su crítica hacia la lógica y ontología hegelianas– que al dar ese paso, Artaud es "víctima de la ilusión de los inmediato", pero rescata "la manera como se ve apartado de esa inmediatez que él llama «vida». [...] mediante un ahondamiento seguro y doloroso, él llega a invertir los términos del movimiento y a colocar en primer lugar el desposeimiento, y ya no la «*totalidad inmediata*» de la que este desposeimiento parecía inicialmente como la simple carencia. Lo primero no es la plenitud del ser, sino la grieta y la brecha, la erosión y el desgarramiento." (*Ibíd*., p. 47). Para un análisis más completo de la lectura que Blanchot hace de Artaud en relación a los temas de la muerte y lo inorgánico, *cf.* Billi, Noelia, "Materialidad y agujeros sin espíritu: Artaud entre Blanchot y Derrida" en *Aisthesis* [En línea], nº 61, 2017, pp. 9-23. Consultado el 1 de abril de 2018, URL: http://dx.doi.org/10.7764/aisth.61.1.

[21] Blanchot, Maurice, "Artaud", *op. cit*., p. 49. Las cursivas segundas son propias.

vinculan a la tristeza y la melancolía con el temple del filósofo.[22] Lo que sí queda claro es que la extremidad, la crueldad, la tristeza y el dolor no son anulados ni eliminados de su filosofía sino que, por el contrario, aparecen ligados a cuestiones bastante fundamentales, como lo es el estatuto del pensamiento. Para Deleuze, "lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su hundimiento central, su fisura, su propio «impoder»".[23] Y esa fisura por la que el pensamiento es engendrado parecería ser siempre dolorosa.

Abordaremos brevemente ahora el segundo texto de Blanchot: el comentario al cuento titulado "La madriguera" de Kafka (1923/1924),[24] que se encuentra en *El espacio literario* (1955, citado en el capítulo 2 de *Diferencia y repetición*). Pertenece a una sección en la que Blanchot presenta la noción del *Afuera*, en contraposición a la noción heiddeggeriana de lo *Abierto*,[25] y que plantea nuevamente el problema de la relación que puede establecer el pensamiento con lo impensado, cuando en él se produce el *encuentro* con su propia imposibilidad (la de pensar qué es el pensamiento mismo).[26]

[22] Para un completo estudio de ésta tradición y de las ambivalencias que la melancolía asume a lo largo de la historia de las ideas y la iconografía occidental, *cf.* Klibansky, Raymond, Panofsky, Erwin y Saxl, Fritz, *Saturno y la melancolía*, trad. por M. L. Balseiro, Madrid, Alianza, 2004, y Kristeva, Julia, *Sol negro. Depresión y melancolía*, trad. por V. Goldstein, Buenos Aires, Waldhuter, 2015.

[23] Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, *op. cit*., p. 226.

[24] Kafka, Franz, *La madriguera*, trad. por A. Magnus, Buenos Aires, La Compañía de los libros, 2009.

[25] *Cf.* Zarader, Marlène, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Verdier, Paris, 2001 para un excelente estudio de las discusiones filosóficas que la obra de Blanchot mantiene con el pensamiento de Hegel, Heidegger y Husserl. La autora insiste en la necesidad de llevar adelante un abordaje filosófico del pensamiento de Blanchot –un pensamiento oscuro, fragmentario y poco sistemático- por lo que centra su análisis en las nociones de la noche, el afuera, lo neutro y el desastre (*ibíd*., pp. 15-27). Resulta interesante sobre todo el modo en que señala que la noción del Afuera implica una impugnación de las nociones husserlianas de *Mundo* y *horizonte*.

[26] "El encuentro. Lo que llega sin llegada, lo que aborda de frente, pero siempre de sorpresa, lo que exige la espera y que la espera espere, pero no espera. Siempre, aunque sea en lo más íntimo de la interioridad, es la irrupción del Afuera, la exterioridad que trastorna todo. El encuentro traspasa el mundo, traspasa el yo, y en ese traspasar, todo lo que llega sin llegar (llegando con la ley de la no llegada) es el hacia imposible de vivir (...) Como cuando se quiere hacer entrar a la muerte en juego –porque, desde luego, una de las formas más seguras, más imprecisas del encuentro, es el plagio del morir." Blanchot, Maurice, "El mañana jugador", en *La revolución surrealista a través de André Bretón,* trad. por María Raquel Bengolea, Caracas, Monte Ávila, 1970, pp. 25-26. "El encuentro señala una relación nueva. En el punto de unión –punto único- lo que se relaciona permanece sin relación, y la unidad así puesta en evidencia es solo la manifestación sorprendente (por la sorpresa) de lo inunificable, simultaneidad de lo que no podría estar junto." (*Ibíd*., p. 27).

El punto de partida en su análisis de este cuento es el principio mencionado según el cual la 'obra' es lo inapropiable para el autor,[27] principio que pone en cuestión las nociones de actividad y trabajo. La imagen de ese trabajo infinito e imposible de realizar está dada en el relato por la tarea de construcción de la madriguera que lleva adelante un roedor, en cuya voz Kafka se permite explorar los altibajos de una subjetivación paranoica y obsesiva. El roedor construye ese refugio para protegerse de enemigos internos y externos cuya amenaza es agobiante. En un momento, el roedor comienza a escuchar ruidos en el interior de la madriguera que aumentan sus temores de encontrarse encerrado con una manada de animales extraños. Excava entonces más profundo buscando el origen de ese ruido inquietante. Como no encuentra otros animales pequeños, se convence de que se trata de un sólo animal, más grande y peligroso de lo que temía... al que sin embargo nunca encuentra, por lo que comienza a preguntarse, hacia el final, cómo esa otra bestia escucharía *sus* propios ruidos. Y así termina el relato, sin ese gran sobresalto o enfrentamiento final que hace esperar al lector. Su acción dramática consiste más que nada en los desplazamientos del roedor: de adentro hacia afuera y viceversa.[28]

El análisis de Blanchot subraya dos cuestiones en este cuento: primero, la descripción kafkiana de esa acción o trabajo, que presenta una tensión constante entre su sentido y el sinsentido ("La construcción", o *la obra*, es otra traducción posible de su título, *Der Bau*); y segundo, cómo a partir de los desplazamientos del roedor se delinea una posible relación con el Afuera. Cito un fragmento extenso de ese bello análisis:

[27] "Quien se consagra a la obra es atraído hacia el punto en que éste se somete a la prueba de la imposibilidad. Experiencia específicamente nocturna, experiencia de la noche." Blanchot, Maurice, "El Afuera, la noche", en *El espacio literario*, *op .cit.*, p. 147.

[28] Por esa aparente falta de acción dramática se supuso que el cuento estaba incompleto, imaginándole una escena final en la que se daría la confrontación entre ambas bestias. "El relato de Kafka no tiene fin. La última frase está abierta sobre este movimiento sin fin: «Todo continuó sin ningún cambio». Uno de los editores agrega que sólo faltan algunas páginas que describen el combate decisivo en el que sucumbiría el héroe del relato. Eso es haberlo leído mal. No podría haber combate decisivo: en ese combate no hay decisión, ni siquiera hay combate, sino solo la espera, la cercanía, la sospecha, las vicisitudes de una amenaza cada vez más amenazante, pero infinita, indecisa, contenida totalmente en su misma indecisión." Blanchot, Maurice, "La trampa de la noche", en *El espacio literario*, *op. cit.,* pp. 152-153.

> La trampa de la *otra noche* es la primera noche donde se puede penetrar, en la que ciertamente se entra por angustia, pero donde la angustia nos oculta y la inseguridad se convierte en refugio. Pareciera que al avanzar en la primera noche se encontrará la verdad de la noche, que yendo más adelante se irá hacia algo esencial; y esto es justo en la medida en que la primera noche todavía pertenece al mundo, y por medio del mundo a la verdad del día. Sin embargo, caminar en esta primera noche no es un movimiento fácil. Este es el movimiento que evoca, en La Madriguera, el trabajo de la bestia de Kafka. Allí se aseguran sólidas defensas contra el mundo del arriba, [...] pero se está bajo tierra, y lo que se levanta se hunde, lo que se erige se abisma. Cuanto más sólidamente cerrada al afuera parece la madriguera, más grande es el peligro de estar encerrado con el afuera, de estar entregado sin salida al peligro, y cuando toda amenaza extraña parece apartada de esta intimidad perfectamente cerrada, la intimidad se convierte en extrañeza amenazante [...] En la noche, siempre hay un momento en que la bestia debe oír a la *otra* bestia. [...] un susurro imperceptible, un ruido que apenas se distingue del silencio, el fluir de arena del silencio. Ni siquiera eso; sólo el ruido de un trabajo, trabajo de perforación, trabajo de excavación, primero intermitente, pero que ya no cesa cuando se ha tomado conciencia de él. [...] Lo que la bestia presiente en la lejanía, esa cosa monstruosa que va a su encuentro eternamente, que trabaja allí eternamente es ella misma, y si alguna vez pudiese encontrarse en su presencia encontraría su propia ausencia; es ella misma pero convertida en la otra [...] La otra noche es siempre la *otra*, y aquel que la oye se convierte en el otro, al acercarse a ella se aleja de sí, ya no es quien se acerca sino quien se aparta, quien va de aquí para allá.[29]

La imagen del Afuera comporta una crítica de la interioridad, ya que muestra cómo ésta se encontraría siempre "arruinada" por una extrañeza constitutiva. El Afuera aparece como íntimamente ligado a la constitución de lo interior: es lo más lejano e imposible y también lo más cercano y amenazante, lo que trastorna toda intimidad. Así lo entiende Deleuze en el libro *Foucault*, donde la pregunta por la relación con el Afuera se retoma en términos de cómo puede plegarse esa extrañeza amenazante para conformar un adentro distinto a la interioridad ("Un afuera más lejano que todo exterior, «se tuerce», «se pliega», [...] en un Adentro más profundo que todo interior, y él solo hace

[29] *Ibídem.*

posible la relación derivada del interior con el exterior")[30]. Habría en ese ámbito –el de la subjetivación–, según vemos a partir de Blanchot, un paso o un accionar que se da en pos de un objetivo (la construcción o la obra) que revela una cara oculta que lo disuelve. Un paso que no es superfluo (Blanchot dice que "es justo en la medida en que la primera noche todavía pertenece al mundo").[31] Por el contrario, se vuelve una de sus condiciones, como si se tratara del nexo entre lo realizado y lo irrealizable. Desde el día, dice Blanchot –o desde la *existencia*, diríamos, retornando a un vocabulario spinozista/deleuziano– realizamos un cierto trabajo, un cierto esfuerzo, ante el cual experimentamos la irrupción de algo del orden del acontecimiento: un corte, una ruptura del orden temporal por el que la noche seguiría al día, a partir del cual adviene la experiencia de algo que no "pertenece" a la experiencia.

Lo que no voy a llegar a exponer adecuadamente en estas páginas es cómo Deleuze presenta, a partir de su lectura de la imagen del Afuera, una noción de lo que sería la resistencia. Para Deleuze, la existencia de puntos de resistencia al poder da cuenta de que hay un Afuera absoluto y ya no relativo, un Afuera "más lejano" con relación al entramado de los poderes y saberes actuales. Y ese Afuera es de alguna manera *pensamiento,* en la medida que éste es un pensamiento que hace frente a su violencia constitutiva, un pensamiento que se fuerza a pensar sus propios impensados, y con el cual mantenemos una relación imposible desde la afección. Así vuelvo a nuestra pregunta del inicio: ¿cuál puede ser el rol o el lugar positivo de las pasiones tristes en el pensamiento deleuziano? Pienso que de algún modo son la manera en la que tomamos contacto con lo que nos duele de lo real. Un sentir que une. Una sensibilidad que se abre, al mismo tiempo, a las dos mitades, creación y agotamiento: por un lado, lo crudamente intolerable del presente, lo que ya no se puede tolerar, y por otro lado, lo que de alguna manera son los posibles que faltan, y que por su falta refutan la cerrazón de un mundo construido para ser hermético.

[30] Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. por J. V. Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, p. 143.

[31] Blanchot, Maurice, "La trampa de la noche", *op. cit*., p. 152.

12

PENSAMIENTO NO REPRESENTACIONAL EN EL SUEÑO DE LA *BÊTISE*
APROXIMACIONES A LA DIFERENCIA ANIMAL EN *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*

GERMAN E. DI IORIO

Con el fin de abordar críticamente la oposición humano-animal propia de una imagen dogmática del pensamiento, en el presente escrito abordaremos el concepto de "*bêtise*"[1] tal como es planteado por Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición*. Para esta labor comenzaremos por distinguir la *bêtise* del error, explicando cómo su negatividad no sólo es más profunda al ser trascendental, sino que a su vez marca el trato preponderante del hombre con la animalidad. A continuación nos preguntaremos por su vertiente positiva, atendiendo a la posible lectura de un resabio antropocentrista en la ontología deleuziana. Finalmente, para dar cuenta de la conexión entre la positividad de la *bêtise* y los animales no humanos recurriremos al sueño como campo de intensidad donde el sentido deja de estar circunscripto a las coordenadas de la representación categorial. Indagar sobre estos tópicos nos permitirá articular una Diferencia donde los vínculos entre humanos y animales pululan inadvertidamente, pues en el sueño de la *bêtise* se expresa un pensamiento no representacional que va más allá de la oposicionalidad en la que se los ha cifrado.

El error, la *bêtise* y una facultad lastimosa

En primer lugar, la *bêtise* aparece en *Diferencia y repetición* como aquel concepto que permite criticar la noción de "error", cuyo funcionamiento es uno

[1] Algunas de las traducciones de esta palabra francesa son: estupidez, necesidad, bobada, bestiada, pelotudez, etc. La mantenemos en su lengua original para sostener su relación etimológica con *bête* (bestia), aunque también nos valdremos de las diferentes acepciones que puede tener en su traducción al español.

de los presupuestos implícitos en la forma del discurso filosófico *clásico*. Este discurso postula que la única desviación significativa que puede ocurrir en el pensamiento sucede cuando un hombre razona de modo equivocado, es decir, cuando al hacer un mal uso de sus facultades toma por verdadero lo que es falso. Sin negar que existan otros extravíos (por caso, la locura o la maldad), éstos no serían sino variaciones del reconocimiento erróneo, siendo reducibles de derecho al estatuto de meros hechos exteriores a la inmaculada interioridad de la verdad. Por ello es que para Deleuze "el error no es sino el revés de una ortodoxia racional":[2] una membrana servil a este dispositivo adentro-afuera que sostiene la autonomía de lo verdadero. Ante esta imagen dogmática del pensamiento, la tarea de la filosofía deleuziana consiste en "invertir" dicha distribución de lo empírico y lo trascendental, desplazamiento necesario debido a que el pensamiento puro no sólo no puede reducirse a un hecho humano, sino que a su vez posee "internamente" una estructura problemática. Esta estructura del pensamiento como tal, que señala cómo el problema no es una instancia subjetiva, es la *bêtise*. Significando un caos constitutivo mucho más riesgoso que la puerilidad del error, la *bêtise* se entromete de lleno en el plano del derecho, desquiciando las oposicionalidades del sentido común. Se entiende así por qué es necesario diferenciar tajantemente la *bêtise* del error: mientras que el segundo apunta al ámbito de las determinaciones empíricas de la psicología humana, el primero corresponde al oscuro campo trascendental de las Ideas (*i.e.*, lo virtual). Así, la pregunta "¿cómo es posible la *bêtise* (y no el error)?"[3] es una interrogación acerca del estatuto trascendental del pensamiento como tal y de nuestro vínculo de derecho con él.

Una vez que el pensamiento es despojado de la protección del error, se gesta una estructura que en su inmanencia no permite la distinción adentro-afuera. Es menester entender que esta transmutación no es especulativa, sino que inscribe una ontología que tiene efectos concretos sobre los cuerpos de los vivientes. Ahora el pensamiento está atravesado por una ineludible negatividad terriblemente más desoladora que la de la figura del error que se

[2] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 228.

[3] *Ibíd.*, p. 232.

amoldaba a una verdad virginal. A esto es a lo que se refiere Deleuze cuando se pregunta "¿de qué modo el error daría cuenta de esa unidad de *bêtise* y crueldad, de grotesco y terror que acompaña el curso del mundo?".[4] Y en efecto, ¿no es este el modo más representativo de nuestro trato como humanos con el resto de los animales? ¿Qué podría tener que ver el error con el sufrimiento inconmensurable que padecen en los mataderos o en los laboratorios en los que se experimenta con ellos? ¿Acaso aquellos tiranos que institucionalizan esta producción y consumo de vidas razonaron erróneamente? Todo parece indicar lo contrario, a saber, que han razonado lo mejor posible. Siniestro matrimonio entre la maldad y la "bestialidad propiamente humana".[5] En este sentido, para entender por qué "la *bêtise* misma se define en primer lugar por sus perpetuas confusiones sobre lo importante y lo no importante",[6] no hace falta más que atender a la forma en la que el sentido común justifica la devoración de las vidas no humanas.

Bajo esta tesitura, una primera actitud ante esta "horrible fealdad propia del rostro humano"[7] es desarrollar una "facultad lamentable" (*faculté pitoyable*) a partir de ver la *bêtise* y ya no tolerarla. Una capa de indiferencia lo cubre todo. Momento misántropo de la filosofía deleuziana, donde la decadente figura del hombre es sencillamente insoportable. Sería conveniente que la humanidad entera desaparezca de la faz de la tierra junto con su estúpida existencia. No obstante, si bien esta postura, en tanto asume lo ineludible del problema, es mejor que la que podría tener un alma bella, enseña sus limitaciones allí donde niega a la *bêtise*. Lo desafiante de la ontología deleuziana recae en la peligrosa búsqueda de una positividad del pensamiento incluso en esta cloaca que llega a ser lo propio del hombre. Pero para entender cómo el pensamiento podría no quedarse en este primer movimiento es necesario adentrarnos más en la estructura de la *bêtise*.

[4] *Ibíd.*, pp. 231-2.

[5] *Ibíd.*, p. 231.

[6] *Ibíd.*, p. 287.

[7] *Ibíd.*, p. 233.

El hombre, la individuación y una facultad regia

Si bien Deleuze afirma que la *bêtise* es "la animalidad propia del pensamiento",[8] también sostiene que "el animal está preservado por formas específicas que le impiden ser *bête*".[9] ¿Cómo leer estas dos citas aparentemente contradictorias? ¿Acaso en la búsqueda de la positividad de la *bêtise* encontramos un resabio antropocentrista de la filosofía deleuziana?[10] En efecto, una preocupación similar es la que recubrió la interpretación de Jacques Derrida.[11] Por eso, para dar cuenta de una positividad de la *bêtise* tendremos que comprender mejor cómo transgrede los fundamentos de la antropología filosófica clásica.

Aunque "la *bêtise* no es la animalidad",[12] ya por su parentesco etimológico con "*bête*" tampoco puede oponérsele frontalmente. La "antropología" deleuziana aborda al hombre de un modo radicalmente distinto a como lo hizo la tradición: desde la bestialidad que le es propia. Con esto no se está negando que el hombre tenga *logos*, razón o conciencia, sino que esos aspectos no lo vinculan trascendentalmente con el pensamiento. El gesto deleuziano consiste en que esta propiedad, antes que aislarlo como especie dentro del género, lo vincula con una Diferencia que en sí misma acomuna animales y humanos.

8 *Ibíd.*, p. 407.

9 *Ibíd.*, p. 231.

10 No ayuda a la cuestión que tanto en el apartado donde aborda la *bêtise* frontalmente como cuando la retoma en la conclusión del libro, Deleuze haga referencia a *¿Qué significa pensar?* (*Ibíd.*, pp. 234 y 407. También p. 223), texto en el que Martin Heidegger le niega la manualidad al mono haciendo del pensamiento manual un atributo exclusivo del hombre (*¿Qué significa pensar?*, trad, R. Gabás, Madrid, Trotta, 2010, p. 88). Acerca del aparente estatuto tan óntico, sin densidad metafísica de la postura heideggeriana, cf. Derrida, Jacques, "La mano de Heidegger (*Geschlecht* II)" en *Psyché. Invenciones del otro*, trad. A. Madrid Zan, Adrogué, Ediciones La Cebra, 2016. Como contrapartida podemos recordar la figura del "mono-filósofo" que Deleuze trae como primer caso para distinguir entre saber y aprendizaje (Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 251). En lo tocando al vínculo entre Deleuze y Heidegger, Zourabichvili afirma que "Deleuze está aquí lo más cerca y lo más lejos posible de Heidegger" (*Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 36). La cercanía está en que retoma la distinción que hace el filósofo alemán entre la simple posibilidad de pensar y la efectiva capacidad de producir un pensamiento. La distancia está en que para Deleuze es necesario un componente de violencia para producir el pasaje de la posibilidad a la capacidad, aspecto que desarrollaremos más adelante. En cuanto a la lectura de la *bêtise* de Zourabichvili, no deja de ser llamativo que, sin restarle importancia, sólo la considere en su vertiente negativa.

11 Derrida, Jacques, "Quinta sesión. 30 de enero de 2002" en *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.

12 Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 231.

Clausurando la discursividad clásica que, partiendo de la negatividad, los ha definido siempre de manera oposicional y jerárquica, la *bêtise* complica cualquier antropología filosófica purista y gesta un pensamiento positivo que va más allá de las semejanzas o diferencias empíricas que puedan ostentar ciertos individuos.

A su vez, para explicar por qué "el animal está preservado" retomamos la hipótesis de Julián Ferreyra, quien sostiene que la distinción entre "diferencias individuales del hombre y diferencias específicas del animal"[13] remite a la transición de la *episteme* clásica a la *episteme* moderna que Michel Foucault expone en *Las palabras y las cosas*. Siguiendo esta línea argumentativa, las "formas específicas" que preservan al animal son las de la "historia natural", aquella taxonomía que clasifica la vida en un cuadro de representaciones. Es este concepto de animal, atrapado en la representatividad clásica, el que carece de *bêtise*. En lo tocante al concepto de "hombre", Foucault lo ubica como una forma que recién ve su albor en el siglo XIX, a la vez que enseña su pronta e inminente mortalidad. Por supuesto que Foucault no está hablando de la muerte empírica del hombre, sino de la caducidad de su forma, pues la *episteme* moderna en la que se inscribe da lugar, al mismo tiempo, a un pensamiento ajeno al cuadro de la representación.[14] Es este hombre moribundo el que está expuesto a la *bêtise*. De ahí que Ferreyra afirme que

> los límites entre las especies se disuelven. El cuadro de la representación se derrumba. Las barreras entre el hombre y el animal quedan impugnadas. Lo propio del hombre es su devenir animal, en tanto la *bêtise* borra los límites epistémicos que le impedían ser *bestia* (y al mismo tiempo, el animal también pierde su especificidad, sus fines explícitos y revela la bestia que lo amenazaba desde su interior).[15]

13 *Ibídem.*

14 En sintonía con esa hipótesis, Deleuze afirma que "el hombre no existe en el campo del saber más que a partir del momento en que el mundo «clásico» de la representación se derrumba, bajo la acometida de instancias no representables y no representativas. Surgimiento de lo oscuro, de una dimensión de profundidad. [...] Desde la época clásica hasta la modernidad, hemos transitado de una fase en la cual el hombre aún no existía a otra de la cual ya ha desaparecido" ("El hombre: una existencia dudosa" en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 122-3).

15 Ferreyra, Julián, "La *bêtise* y la antropología filosófica de G. Deleuze", (Ficha de cátedra de Antropología Filosófica), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, OPFyL,

Para comprender cómo para Deleuze acontece un pensamiento no representacional es menester recordar que en *Diferencia y repetición* lo trascendental no remite a condiciones de posibilidad abstractas y desconectadas de la realidad sino que, muy por el contrario, apunta a los principios genéticos de la experiencia real. En este sentido, a contramano de la especificación "*rationale*" del género "*animal*", la *bêtise* está ligada a la individuación. Este concepto, que aquí retomamos de la lectura deleuziana de la obra de Gilbert Simondon,[16] apunta a una concepción vitalista de la existencia, como proceso constante. En la génesis trascendental los individuos no pueden estar presupuestos, sino que éstos son actualizaciones de un campo pre-individual. Este devenir nunca concluye ya que siempre se porta ese campo, haciendo de la individuación una constante *repetición*. Tal como explica Anne Sauvagnargues, "la génesis de lo real no va de un universal abstracto [...] al individuo existente, sino que actualiza un campo problemático virtual, intensivo y real en individuos diferenciados".[17] Ya no hay géneros o especies, ni tampoco la vida se organiza de lo general a lo particular; sólo hay individuaciones monstruosas ante las que el hombre está desprotegido, sin poder clasificarlas u otorgarles un sentido racional.

Es dentro de este marco que Deleuze postula que "la *bêtise* no es el fondo ni el individuo, sino esa relación en la que la individuación hace ascender al fondo sin poder darle forma".[18] El fondo puro e indeterminado sube a la superficie, deviene sin fondo, y como un espejo deformante disuelve todas las categorías y tangibiliza la precariedad de cualquier identidad. Mas la *bêtise* no

mayo de 2014, p. 7. Foucault mismo afirma que "al crear un espacio de lo verdadero y de lo falso, al dar lugar al libre suplemento del error, [las categorías] rechazan silenciosamente la *bêtise*" (*Theatrum philosoficum*, trad. F. Monge, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 38).

16 Derrida, en cambio, reconstruye la individuación a partir de *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Friedrich Schelling, lo que lo conduce a consecuencias muy distintas a las nuestras.

17 Sauvagnargues, Anne, *Deleuze: del animal al arte*, trad. I Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 51. Es importante remarcar que, quizá por su prioridad de lo virtual sobre lo actual, Sauvagnargues reduce al animal a una función metafísica "que transforma la compresión de lo humano" (p. 14). Entendemos por qué Deleuze "jamás sucumbe a una ecología sentimental", pero no la acompañamos cuando afirma que "no se interesa en el animal en tanto especie dominada" (p. 13). En última instancia, aún sin expedirnos sobre lo que le interesa o no a Deleuze, podemos afirmar que su ontología nos permite revisar los fundamentos de nuestros tratos con los animales.

18 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 233.

es intrínsecamente cruel, sino que esa es la "forma" que toma cuando desde la imagen dogmática se intenta imponerle representaciones para reducirla al ámbito de lo reconocido. Aquí se hace patente la dualidad de la *bêtise*, donde ella "constituye la mayor impotencia del pensamiento, pero también la fuente de su más alto poder en aquello que lo fuerza a pensar".[19] Ante el sin fondo podemos o bien empecinadamente tratar de subsumirlo a categorías —lo que nos conduce a todas las consecuencias negativas que analizamos más arriba—, o bien asumir la estupidez como propia y desarrollar una "facultad regia" (*faculté royale)* a partir de "ese ejercicio trascendente que hace posible una violenta reconciliación del individuo, del fondo y del pensamiento".[20] De esta forma, si "el mecanismo de la *bêtise* es la más alta afinidad del pensamiento"[21] es porque gracias a él nos sumimos en el oscuro e informe campo trascendental de las Ideas y llegamos a pensar las Diferencias puras. Este movimiento positivo nos permite dar con un pensamiento no representacional, es decir, dejar de reproducir la imagen dogmática y asumir la tarea de crear nuevos sentidos.

El sueño de la *bêtise*

Ahora bien, a pesar de las nefastas consecuencias que trae imponer categorías al fondo que sube, la metamorfosis a la *bêtise* creadora nunca es voluntaria. Tal como afirma Lapoujade, "se comprende que la prueba [de lo sin fondo] sea terrible puesto que se trata para el cuerpo o el pensamiento de experimentar movimientos incompatibles con un cuerpo organizado o con un pensamiento articulado".[22] Por eso es que estos movimientos aberrantes requieren de una "violencia original", un encuentro fortuito con algo que no pueda ser reducido al ámbito de lo reconocido, algo que para Deleuze sólo puede darse en la sensibilidad. A diferencia del uso concordante de las facultades, donde gracias al

19 *Ibíd.*, p. 407. Respecto de este doble movimiento de la *bêtise* cf. Zabunyan, Dork, "La bêtise: «faculté pitoyable» ou «faculté royale»? – Deleuze lecteur de Flaubert" en *Revue Flaubert*, n. 7, 2007, pp. 1-17.

20 Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 234.

21 *Ibíd.*, p. 237.

22 Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, pp. 117-8.

sentido común todas convergen conjuntamente en la constitución de un mismo objeto, en el ejercicio trascendente de la sensibilidad ésta tiene un "objeto" que no puede comunicar a las demás, generando un juego discordante entre ellas. Siendo lo insensible desde el ejercicio empírico pero, paradójicamente, lo que sólo puede ser sentido desde el ejercicio trascendente, este límite es el ser de lo sensible, la "intensidad"; elemento imprescindible en nuestro análisis puesto que "siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento".[23] De modo que Deleuze no sólo tematiza el pensamiento trascendental desde la animalidad que le es propia, sino que además la génesis del mismo requiere de cierta pasividad en la sensibilidad para que acontezca un encuentro con lo desconocido.[24] Esto enfatiza aún más cómo la ontología deleuziana imposibilita concebir al hombre racional y activo como centro del filosofar. Dentro de este marco, proponemos que el sueño es un campo intensivo donde la *bêtise* deviene facultad regia. Desarrollando esta hipótesis continuaremos con la crítica a la figura del hombre y con la creación de un pensamiento no representacional de la Diferencia.[25]

Para comenzar, en el sueño tampoco existe el error. La atención de la conciencia nos protege de este último, que es el mayor conflicto en el terreno de la representación categorial, pero en el mundo onírico no hay ni verdadero ni falso, sino puros "sinsentidos" (*non-sens*) que fluyen sin parar. El proceder del sentido común es negar su relevancia, pues *todo el mundo sabe, nadie puede negar* que un sueño es sólo un sueño, puras bobadas sin importancia que no nos deben distraer de las grandes preguntas filosóficas. Sin duda podemos durante la vigilia calmarnos y reducir el sueño a meras representaciones de la vida diurna, intentando disolver lo problemático que se eleva a la superficie.

[23] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 223. Todo este proceso es recapitulado por Deleuze en la última oración del apartado sobre la *bêtise* (p. 234 [en la traducción pasan a ser dos oraciones]).

[24] Pollhammer explica que "en tales momentos liminales sería menos un «nosotros» que piensa que permitir a la Idea de Diferencia pensar a través de nosotros al abrirnos al pensamiento de las relaciones diferenciales y transformando, en la medida de lo posible, nuestras formas habituales de conocimiento e identificación" ("Between Natural Stupor and the Thought of Stupefaction: On Gilles Deleuze's Transcendental Stupidity", (Major Research Paper), Department of Philosophy in Concordia University Montréal, Québec (Canada), 2017, p. 33 [la traducción es mía]).

[25] Cabe recordar que "las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo" (Deleuze, Gilles, *op. cit.*, 215).

No obstante, tal discursividad no es viable mientras estamos efectivamente transitando esta experiencia intensiva. E incluso si el sueño se limitara a reproducir imágenes de la vigilia, del uso empírico de las facultades, lo hace de tal manera que las transforma en irreconocibles. Aquello que creíamos que era lo más cotidiano y familiar deviene algo completamente ajeno y siniestro. Este aspecto paradojal del sueño constituye su potencia disruptiva ya que, tal como dice Deleuze, "el uso trascendente de las facultades es, hablando con propiedad, paradójico, y se opone al ejercicio de aquellas bajo la regla de un sentido común".[26] En esos momentos en que abandonamos el mundo de la vigilia para ser absorbidos por el onírico, que entramos en contacto con eso otro que el sentido racional, se da un uso discordante de las facultades y tiene lugar la destrucción de la imagen dogmática del pensamiento. Los mecanismos inhibidores que apuntan a racionalizar el sin fondo bajan sus guardias y estamos más porosos a la Diferencia. El fondo pre-individual nos atraviesa de lleno y sucumbimos a nuevas individuaciones intensivas. No por nada "el sueño de la razón produce monstruos".[27]

Asimismo, al igual que la *bêtise*, que por estar aunada a la estructura trascendental del pensamiento no hay forma de contenerla, tampoco podemos evitar soñar. Sin embargo, antes que ser una fatalidad, es una ocasión de creación. Según Deleuze "cada facultad, incluido el pensamiento, no pasa por otra aventura que la de lo involuntario; el uso voluntario permanece hundido en lo empírico".[28] Así, mientras que el ámbito de la representación se manejaba dentro de la voluntariedad de la conciencia, en la oscuridad de la noche somos llevados al inconsciente de las facultades, a su uso trascendente. Ya no se trata de un individuo que voluntariamente "piensa", sino de la violencia que atraviesa nuestras facultades. En tanto destruye la forma presupuesta por la imagen dogmática, el sueño nos revela ese aspecto de la estructura del pensamiento

[26] *Ibíd.*, 224.

[27] Cuando retoma esta frase de Goya (*Ibíd.*, p. 62), Deleuze aclara que "la vigilia, el insomnio del pensamiento", también produce monstruos. No se trata, pues, de oponer sueño a vigilia como si fueran contradictorios (esto sería reducir la diferencia a un estatuto empírico), sino de "disolver la forma". Nos enfocamos en el sueño porque resulta estratégico para profundizar el vínculo del sin fondo entre *bêtise* y animalidad.

[28] *Ibíd.*, p. 224.

que a los humanos nos resulta demasiado íntima y de la que la consciencia desea escapar. El sueño es un campo de intensidad en el que comienza el ejercicio trascendente de la *bêtise* donde "el paisaje de lo trascendental se anima".[29]

Claro está que el sueño puede convertirse en pesadilla y retrotraernos a la facultad piadosa. Sin embargo, no buscamos eliminar los problemas de la *bêtise*, ya que la individuación intensiva consiste en dar una solución local a un problema estructural sin agotar su virtualidad. Lo que el sueño permite es explorar una alternativa al movimiento negativo preponderante. Es una repetición de la Diferencia que nos arrebata de nuestra zona de confort y nos fuerza a problematizar quienes creíamos ser. Hay que abrazar lo que el inconsciente nos pone delante, pues sólo desde este tipo de experiencias límite es que un pensamiento no representacional que vaya más allá de nuestra mera razón puede acontecer. Si el sueño es un campo de intensidad donde el fondo que sube comienza su travesía por las facultades, entonces el intempestivo sueño de la *bêtise* es la producción de un pensamiento que trasciende lo posible, pues allí lo imposible deviene real. Frente a la negatividad de la imagen y la representación, da cuenta de una creación positiva. Patentizando que hay un más allá de la finitud de nuestra existencia, esta aventura trascendental nos obliga a desbordar nuestros límites, a traspasar nuestras capacidades.

Por último, un aspecto central de la imagen dogmática del pensamiento es su motivación moral. Es lo que en gran medida fundamenta las distinciones que se hacen entre el hombre y los animales. Se confía en que en el hombre se despierta una moralidad que le permita diferenciarse de la inmundicia en la que viven las bestias. En este sentido, si la oposición dormido-despierto secretamente pone en marcha los prejuicios antropocentristas de la forma del discurso filosófico clásico,[30] pensar la *bêtise* desde esta vertiente no sólo aboga por su uso positivo, sino que también amplía el contacto con la animalidad. Ocurre que en el soñar, al no haber conciencia moralizante que regule lo que

[29] *Ibíd.*, p. 232.

[30] Por caso, a pesar de la gran cantidad de críticas a la antropología filosófica, incluso Heidegger sigue sosteniendo esta distinción al momento de trabajar sus tesis "el hombre es configurador de mundo" y "el animal es pobre de mundo" (*cf. Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007).

deba o no pensarse, los valores de bondad o maldad pierden su importancia. Se equivocan aquellos que acusan al sueño de ser un momento que sólo por degradarnos a lo más bajo de los cuerpos nos acerca a lo animal: no se trata del hombre que baja, sino del fondo que sube. Tal como dice Deleuze, "no hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma".[31] Los moralistas aciertan en que el sueño nos revela como bestias, pero se vuelven a equivocar al creer que el hombre es ajeno a esta instancia. No se trata de que hombre y animal sean semejantes, ni mucho menos de que sus identidades se fundan, sino de que al soñar abandonemos las guardias y permanezcamos impotentes ante la venida de aquella bestialidad que, aunque nos constituye, no queremos reconocer. El sueño de la *bêtise*, desligado de la representación y la identidad, es una zona de contacto, un umbral con aquella alteridad que históricamente hemos excluido y una oportunidad para gestar una comunidad de la Diferencia animal. En tanto humanos somos bestias, pero en tanto que bestias podemos otra cosa que lo humano.

[31] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 62.

13

LA *BÊTISE* COMO FORMA SIN FONDO

PABLO PACHILLA

¿En qué se reconoce una ontología *práctica*? Mejor: ¿no es el modo mismo de practicar una ontología lo que la vuelve práctica? Tiene que haber para ello, sin embargo, problemas comunes entre la teoría y la praxis. Hay un problema que acecha la obra de Deleuze y que nos acecha también a nosotros: el de lo insoportable. Esta cuestión toma numerosos avatares en los textos escritos por Deleuze: lo sublime, la tercera síntesis del tiempo –que desgarra el presente en un pasado y un futuro inconmensurables–, la debilitación de los nexos sensorio-motores unida a una visión terrible por no estar ya cargada de clichés que la hagan soportable, de opiniones que protejan al pensamiento contra el caos de lo real. Otro de los nombres de lo insoportable es el intraducible vocablo francés *bêtise*.[1]

I. Deleuze y la *bêtise*

Deleuze llama *bêtise* a dos cosas distintas: 1) el ascenso del fondo a la superficie, en el individuo, sin tomar forma; y 2) ese mismo ascenso, pero con reflexión.[2] Es lo que atribuye a la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, respectivamente, en alusión a Schelling, y de ahí que se refiera en la

---

1 Algunas de las posibles traducciones del término *bêtise* son: estupidez, idiotez, imbecilidad, necedad, tontería, pavada, estulticia, burrada, bestiada, bobería, ignominia.

2 No creo que se trate de un problema de epistemes en el sentido foucaultiano, porque Deleuze es realista con respecto a las especies. Por otra parte, si fuese que devenimos animales solo que sin forma específica, seríamos algo así como el animal en sí, la Idea biológica de animal, lo cual tampoco parece ser el caso. Derrida resume a la perfección la idea deleuziana de la *bêtise* al expresar su propia posición filosófica, de la que dice, equivocadamente, contraponerse a la de Deleuze: "La posición, la tesis, la tesis de sí, el triunfo de la autoposición reflexiona y se refleja como bobada". Derrida, Jacques, *La bestia y el soberano. Volumen 1 (2001-2002)*, trad. C. De Peretti y D. Rocha, Buenos

misma frase a la *bêtise* como una "facultad lastimosa" y como una "facultad real" (*royale*).[3] La segunda, que es la que Deleuze reclama –y para lo cual es preciso hacerse cargo de la primera, ante todo en nosotros mismos– es el pensamiento de lo no-individuado. Esa "reflexión" de la locura en la locura es el pensamiento viéndose a sí mismo en su "bestialidad", esto es, en su carácter informe: el "yo es otro", cogito abortado para un yo disuelto que se hace cargo de sus determinaciones impersonales, pre-individuales y pre-formales. Según Deleuze sugiere, ese pensamiento sería al mismo tiempo la desorganización del pensamiento, es decir que propiciaría un funcionamiento del pensamiento no sujeto a la organización del sentido común, cuyo modelo es el reconocimiento. Esto supone a su vez que el pensamiento sería en el fondo siempre *bête*, solo que en las verdaderas burradas ese aspecto sería llevado al máximo –de otro modo, uno debería preguntarse cuál es la utilidad de esa reflexión de la *bêtise*, si siempre podríamos decir que se trata tan solo de desviaciones; que ese no es el pensamiento en su mejor estado. En otras palabras: la *forma* o la figura siempre implica lo *informe* del fondo, y de ahí que pueda *deformarse*.

Este peculiar concepto es acuñado por Deleuze en contraposición al del *error* como negativo del pensamiento, modelo considerado pueril por el pensador francés. Que los tiranos propongan alegría, paz e institucionalidad mientras recortan jubilaciones y tiran gas pimienta a diputados opositores, ¿es un error? Aún más dolorosa es sin embargo esta otra pregunta: que un asalariado que va a ser negativamente afectado por el recorte repita que nos falta cultura del esfuerzo y que es necesario ajustar porque "se robaron todo", ¿es eso un error? Allí cobra todo su sentido la pregunta de Deleuze sobre "cómo el concepto de error daría cuenta de esa unidad de *bêtise* y de crueldad, de grotesco y de terrorífico, que dobla el curso del mundo".[4] Para Deleuze, el pensamiento es la facultad de los problemas; ahora bien, hay verdaderos problemas y hay falsos problemas. Deleuze no expulsa el criterio de lo verdadero y de lo falso de la filosofía, pero lo traslada desde las soluciones hacia los problemas; es la contracara virtual de la duplicidad de la *bêtise*.

Aires, Manantial, 2010, p. 221.

3 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, P.U.F., 2008, p. 198.

4 *Ibíd.*, p. 198.

Es solo cuando nos enfrentamos con verdaderos problemas –algo que estos días no podemos dejar de hacer–, que puede surgir esa "facultad real". Pero para Deleuze, la *bêtise* no es nunca la del otro: de allí la "modestia" que le reclama a la filosofía. Esto, evidentemente, nos pone en un lugar difícil en momentos de antagonismo radical, de ataque desenfrenado, vil y ridículo al mismo tiempo, del capital concentrado sobre la clase trabajadora y de fascismo exacerbado de la población en general sin distinción de clase. Si la *bêtise* es siempre en cada caso la nuestra, ¿cómo hacernos cargo de nuestras propias imposibilidades: de pensar esto, de pensar lo que pasa, de pensar, sobre todo, qué hacer? El levantamiento popular de diciembre de 2017, no obstante, parece señalarnos la insistencia de esa facultad de ver la *bêtise* y ya no tolerarla.

Deleuze sostiene que los animales estarían protegidos por sus formas específicas frente al ascenso del fondo informe. En el hombre, en cambio, la forma especie adopta un carácter implícito, alojándose en el yo. Sin embargo, puesto que el yo está fisurado por la forma del tiempo que le impide reflejarse en la identidad "yo = yo", esa grieta permite la aparición de lo pre-formal. Ahora bien, esta protección frente al fondo por parte de las formas explícitas está, desde luego, también presente en los seres humanos, algo que el propio Deleuze tematiza más tarde en su obra con los nombres de *cliché* en sus estudios sobre cine y *opinión* en *¿Qué es la filosofía?* Los clichés o las opiniones, para las cuales el término más indicativo en *Diferencia y repetición* sería "sentido común", nos mantienen a resguardo de la irrupción de lo informe, lo cual equivale a decir a resguardo del pensamiento. Creo que este sería un sentido distinto de la idiotez, como el que utiliza Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* cuando dice que la filosofía sirve para "luchar contra [*nuire*] la *bêtise*",[5] o en *La imagen-tiempo*, cuando dice que "necesitamos una ética o una fe, lo que hace reír a los idiotas".[6] No es ni la reflexión en lo *informe* (la facultad real) ni la *deformación* de la forma (la facultad lastimosa), sino el *exceso de forma*, que impide el nacimiento del pensamiento.

5 Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, P.U.F., 1983, p. 120.

6 Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'Image-Temps*, París, Minuit, 1985, p. 225.

En este sentido, al verse confrontado a la cuestión de los clichés en la Europa de posguerra, Deleuze escribe:

> Son esas imágenes flotantes, esos clichés anónimos, que circulan en el mundo exterior, pero también que penetran a cada uno y constituyen su mundo interior, de modo que cada uno no posee en sí sino clichés psíquicos por los cuales piensa y siente, se piensa y se siente, siendo él mismo un cliché entre los otros en el mundo que lo rodea. Clichés físicos, ópticos y sonoros, y clichés psíquicos se alimentan mutuamente. Para que la gente se soporte, a ellos mismos y al mundo, es necesario que la miseria haya ganado el interior de las conciencias, y que el adentro sea como el afuera.[7]

II. Arendt y Eichmann

Deleuze no está solo en la problematización filosófica de esta incapacidad para pensar, en tanto distinta del mero tropiezo intelectual. La cuestión acechó a Hannah Arendt a partir de su informe sobre el juicio contra Adolf Eichmann llevado a cabo en Jerusalén entre 1961 y 1962. Algunas de las observaciones de Arendt, precisamente por su empirismo trascendental, es decir, por el hecho de encontrarse en el curso de la experiencia frente a un problema, una situación anonadante, e intentar encontrar las condiciones genéticas que dan lugar al mismo, pueden servir para continuar determinando la cuestión. Arendt escribe de las acciones del burócrata encargado de organizar la logística del exterminio de millones de humanos que, por monstruosas que fuesen, "el agente no era ni monstruoso ni demoníaco, y la única característica específica que se podía detectar tanto en su pasado como en su comportamiento durante el juicio y el precedente examen policial era algo enteramente negativo: no era estupidez sino una curiosa y auténtica incapacidad para pensar [*inability to think*]".[8]

[7] *Ibíd.*, p. 281.

[8] Arendt, Hannah, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture" en *Social Research*, 38(3), 1971, pp. 417-446, p. 417 (la traducción es mía). Según cuenta Darío Sztajnszrajber, una vez le preguntaron a él, a Ricardo Forster y a Pablo Dreizik quién les daba más miedo, si Hitler o Eichmann. El filósofo relata su estupor frente a una de las respuestas: Eichmann, porque podría ser cualquiera. "*Eichmann en Jerusalén* Por Darío Sztajnszrajber", clase en la Facultad Libre, Rosario, 2017. Disponible online: https://www.youtube.com/watch?v=9BNUCVMQBCc. Afortunadamente es raro –aunque no imposible– encontrar una personalidad hitleriana, pero un Eichmann puede ser cualquier hijo de vecino. No tiene nada de anormal, y no nos cuesta reconocer algo demasiado humano en ese tipo particular de necedad.

Así como Deleuze descarta el error por su trivialidad, creo que es igualmente necesario ser prudente con respecto a considerar la maldad como una motivación principal de la voluntad, por lo menos a un nivel generalizado. El mal radical implica una complejidad y un desgarramiento que resultan ajenos a la apabullante simplicidad de aquello que es simultánea e indistinguiblemente malo y tonto, más allá de que sea extremadamente efectivo. "La incapacidad para pensar", dice Arendt, "no es estupidez; puede encontrarse en gente altamente inteligente, y la malicia [*wickedness*] no es para nada su causa, aunque más no sea porque la falta de pensamiento [*thoughtlessness*] tanto como la estupidez son fenómenos mucho más frecuentes que la malicia".[9]

Había algo en Eichmann que no dejó tranquila a la pensadora alemana durante el resto de su vida intelectual. Algunos años después de la publicación de sus crónicas sobre el juicio, dio una conferencia en la que retomó la cuestión y se propuso encontrar la *quaestio juris* correspondiente a la *questio facti* con la que se había topado. Allí contrapone la figura de Eichmann a la de los profundamente diabólicos villanos shakespeareanos, citando como ejemplo un pasaje en el que Ricardo III se encuentra solo a la medianoche con su propia conciencia.[10] Eichmann no es ni Ricardo III, ni Yago ni Macbeth, puesto que su identidad está protegida por los clichés frente a todo tipo de desdoblamiento, a cualquier diferencia interna al yo como la que aqueja a estos personajes, entre los que podría incluirse también al Calígula de Camus. ¿Alguien puede imaginarse un personaje de tan diabólica profundidad en un contexto como este? ¿No es todo mucho más terriblemente banal?

[9] *Ibíd.*, p. 423.

[10] "¡Es la hora de la medianoche mortal! ¡Un sudor frío empapa mis temblorosas carnes! ¡Cómo! ¿Tengo miedo de mí mismo?... Aquí no hay nadie... Ricardo ama a Ricardo... Eso es; yo soy yo... ¿Hay aquí algún asesino? No... ¡Sí!... ¡Yo!... ¡Huyamos, pues!... ¡Cómo! ¿De mí mismo? ¡Valiente razón!... ¿Por qué?... ¡De miedo a la venganza! ¡Cómo! ¿De mí mismo sobre mí mismo? ¡Ay! ¡Yo me amo! ¿Por qué causa? ¿Por el escaso bien que me he hecho a mí mismo? ¡Oh! ¡No! ¡Ay de mí!... ¡Más bien debía odiarme por las infames acciones que he cometido! ¡Soy un miserable! Pero miento; eso no es verdad... ¡Loco, habla bien de ti! ¡Loco, no te adules!" Shakespeare, William, *Richard III*, Acto V, Escena III. Citado en *ibíd.*, p. 443.

Para Arendt, el pusilánime núcleo de la personalidad de Eichmann no era la maldad sino un predominio absoluto, incuestionado e irreflexivo de clichés, eslóganes, frases hechas y sentido común. Incluso cuando es llevado al patíbulo e invitado a decir sus últimas palabras, sólo es capaz de pensar en las frases oídas en los entierros y funerales a los que había asistido en el curso de su propia vida, dejando increíblemente de lado el hecho de que esta vez el muerto iba a ser él mismo.[11]

> Clichés, frases hechas, la adhesión a códigos de expresión y conducta convencionales y estandarizados tienen la función socialmente reconocida de protegernos de la realidad, esto es, de la apelación sobre nuestra atención pensante que todos los eventos y hechos suscitan en virtud de su existencia. Si reaccionáramos todo el tiempo a esta apelación, pronto estaríamos exhaustos; la diferencia en Eichmann era solo que él desconocía absolutamente tal apelación.[12]

Esta contraposición entre pensamiento y lugares comunes se torna interesante en cuanto uno de los dos polos adquiere un predominio absoluto. Es la razón por la cual Arendt se interesa por Eichmann, quien

> a pesar de su memoria deficiente, repetía palabra por palabra las mismas frases hechas y los mismos clichés de su invención (cuando lograba construir una frase propia, la repetía hasta convertirla en un cliché) cada vez que refería algún incidente o acontecimiento importante para él. Tanto al escribir sus memorias en Argentina o en Jerusalén, como al hablar con el policía que le interrogó o con el tribunal, lo que decía era siempre lo mismo, expresado con las mismas palabras. Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su *incapacidad para pensar*, concretamente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. Ninguna comunicación con él era posible, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad en tanto tal.[13]

[11] *Cf.* Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1999, p. 171.

[12] Arendt, Hannah, "Thinking and Moral...", *op. cit.*, p. 418.

[13] Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén...*, *op. cit.*, p. 34 (el subrayado es mío y la traducción está modificada).

III. Conclusiones

Creo que el análisis de Arendt complementa al de Deleuze en tanto que focaliza el modo humano de blindarse frente al ascenso del fondo; paradójicamente, este blindaje se convierte en la forma paradigmática de la *bêtise*, de la cual tenemos que decir entonces que no es primordialmente *informe* o *deformante*, sino *excesivamente formal*. La *bêtise* se presenta ante todo como el exceso de forma que niega el movimiento de lo real. ¿Hay acaso algo más necio que desmarcarse completamente de la necedad? ¿No tiene razón Derrida en que decir, como el narrador de *Monsieur Teste* de Valéry, "La bobada no es mi fuerte", es algo profundamente bobo? "¡Qué «bobo», incluso qué «tonto» hay que ser para atreverse a decir «La bobada no es mi fuerte»!"[14] ¿No será tal vez que el yo, pero también el fenómeno, e incluso la praxis, son la punta de un inmenso iceberg, del cual es por tanto siempre necio intentar separarlos? La paradoja según la cual los animales no pueden ser bestia porque son ya en sí mismos bestias, ¿no proviene de la *aparente* ignorancia del fondo que los constituye?

Este exceso de formalidad y negación del fondo no corresponden solo al yo humano y a la especie animal, sino también a la legalidad y a la burocracia, como en el caso de Eichmann y en el nuestro. Hay una *bêtise* propiamente política consistente en postular la forma instituida sin su fondo instituyente. ¡Qué necio que hay que ser para recalcar que "El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes"[15] con el fin de reprimir el levantamiento del fondo representado! Y sin embargo, no deja también de haber una cierta necedad en el mero "¡Que se vayan todos!", ignorando que solo hay fondo en relación a una forma. Parecen dos maneras complementarias de querer separar la tierra del zapato, y ambas eluden –una adrede, la otra

[14] Derrida, Jacques, *La bestia y el soberano...*, *op. cit.*, p. 219.

[15] Artículo 22 de la Constitución de la Nación Argentina. En la sesión del 18/12/2017 de la Cámara de Diputados de la Nación, la diputada por C.A.B.A. Elisa María Avelina Carrió (Coalición Cívica) invocó dicho artículo del siguiente modo: "El artículo 21 de la Constitución establece que el pueblo no delibera ni gobierna a través de sus representantes" (*sic*). Disponible online: https://www.youtube.com/watch?v=9vFvohqV5NY. Llamativamente, el artículo 21 es el referido a la obligación de "armarse en defensa de la patria"; sin embargo, es el segundo lapsus el que deja ascender a la superficie, mediante la supresión de la conjunción "sino", la verdad del acontecimiento en curso, a saber: el corte radical entre el pueblo supuestamente soberano y las actividades de deliberación y gobierno llevadas a cabo por el poder legislativo.

inadvertidamente– la única política que merezca ese nombre: poner la forma en variación continua, la institución en revolución permanente.

Para terminar, quisiera traer a colación la oposición señalada por Arendt entre el sentido común y el pensamiento.

> Toda la historia de la filosofía, que nos dice tanto sobre los objetos del pensamiento y tan poco sobre el proceso del pensar mismo, está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, este altísimo, sexto sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común y nos permite orientarnos en él, y la facultad de pensar, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.[16]

Esta oposición, desde luego, trasciende a la filosofía, y concierne a la vida de los individuos y los pueblos. No obstante, si es cierto, como cree Deleuze, que el pensamiento no nace nunca de la voluntad, tiene que haber un instante en el que la repetición de clichés y la circulación del sentido común provoquen un sentimiento de ya no poder tolerarlo. Tiene que haber un umbral de tolerancia, en las tripas, para las imágenes pobres y metafóricas puestas en circulación por los poderes.[17] Pero, en palabras de Deleuze,

> si nuestros esquemas sensorio-motores se bloquean o se rompen, entonces puede aparecer otro tipo de imagen: una imagen óptica-sonora pura, la imagen entera sin metáfora, que hace surgir la cosa en sí misma, literalmente, en su exceso de horror o de belleza, en su carácter radical o injustificable, puesto que ya no tiene que ser "justificada", para bien o para mal...[18]

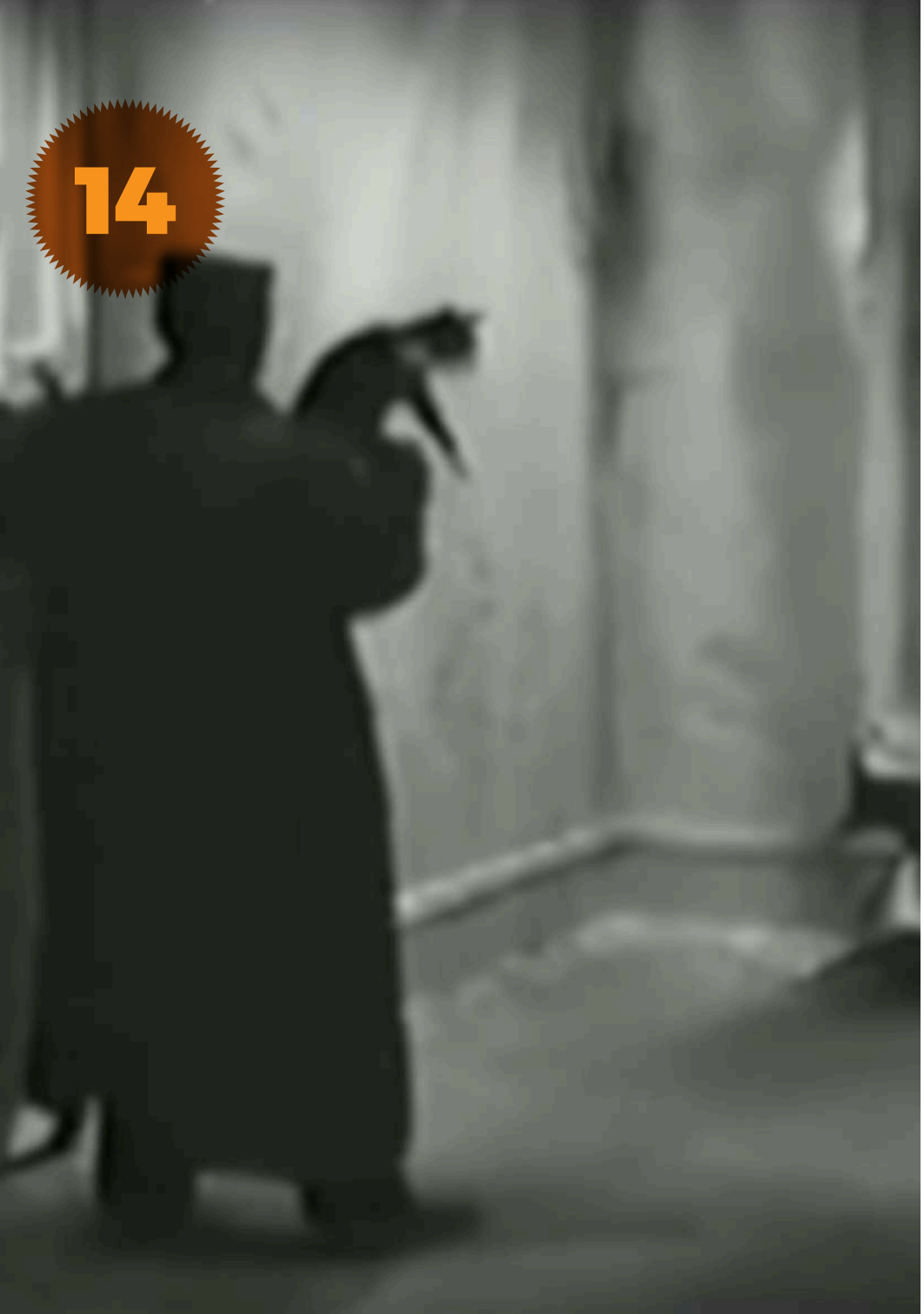
En días en los que parece asomar esa transformación de la facultad lastimosa en facultad real, sentimos que hay intensidades que ya no se pueden soportar y que dan lugar a un cambio de agenciamiento. Esa experiencia del umbral, que es para Deleuze el núcleo del empirismo trascendental, es el pun-

[16] Arendt, Hannah, "Thinking and Moral...", *op. cit.*, pp. 424-425.

[17] Menciono, a modo de ejemplo entre tantos otros posibles, el término "cepo", repetido hasta el hartazgo por los medios en relación a la regulación del dólar. De acuerdo con esta imagen, "el dólar sería una divisa «naturalmente» libre al arbitrio del mercado financiero, y la administración del tipo de cambio homologable a un instrumento de tortura". Celesia, Germán, "El sentido común y sus consecuencias políticas en Argentina". Disponible online: http://www.fapc.org.ar/noticia/contenido/1093/el--sentido-comun--y-sus-consecuencias-politicas-en-argentina.

[18] Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'Image-Temps*, *op. cit.*, p. 32.

to en el que la vivencia ya no es separable de la vida, la instancia en la que la superficie se aúna con el fondo, y su determinación se corresponde con la de lo indiferen*c*iado para dar lugar, esperamos, a un pueblo por venir.



14

LOS IDIOTAS DE ESTE MUNDO TEMPORALIDAD Y ESPACIALIDAD DE LA IDIOTEZ A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE

AXEL CHERNIAVSKY

No es fácil ofrecer una definición de la idiotez, la imbecilidad, la estupidez. En primer lugar, se encuentran las dificultades idiomáticas. En efecto, en las distintas lenguas, los términos tienen matices diferentes: en francés, el término *bêtise* remite a las bestias y, consecuentemente, a la bestia que puede ser el hombre; y en inglés, el término *asshole* no remite a la misma anatomía que, en español, el término *boludo*. Luego se presentan las dificultades etimológicas. Cada etimología compromete a los diversos términos con significados distintos. Así, la voz griega *idiótes* no designa más que al particular, al ciudadano que no se involucra con los asuntos de la *polis*, mientras que la voz latina, *idiotus*, caracteriza a quien está privado de un saber. A estas dificultades, hay que agregar además una lingüística y fenomenológica: ¿acaso los distintos términos de una misma lengua, se refieren a un mismo fenómeno o a varios? ¿Podría un mismo término referirse a más de un fenómeno? Finalmente, existe también una dificultad de orden lógico u ontológico, que concierne a la extensión del concepto. ¿Qué o quién es idiota? ¿Sólo los hombres pueden ser idiotas? Clément Rosset llega a sostener que lo real mismo, es decir, que la realidad toda entera es idiota, a diferencia de la naturaleza, que es sabia.[1]

Hacia el 1800, en la intersección de la filosofía moderna, la psiquiatría naciente y el *Bildungsroman*, se cristaliza un concepto de la idiotez que tal vez pueda constituir un punto de partida más o menos firme: *la idiotez sería una forma de deficiencia mental*. En efecto, en la Introducción a la Analítica de los principios, Kant define la tontería o estupidez [*Dummheit*] como "un

[1] Rosset, Cément, *Le réel. Traité de l'idiotie*, París, Minuit, 2004, pp. 50-51.

defecto en la facultad de juzgar";[2] Philppe Pinel, en el *Tratado médico-filosófico sobre la alienación mental*, define la idiotez como la "obliteración de las facultades mentales";[3] y Jean Paul (Richter), en un texto de juventud, "Von der Dummheit", se refiere a ella como a una forma de pequeñez intelectual.[4] Como puede apreciarse, se trata de una concepción negativa, tanto en un sentido lógico como en un sentido moral, y de una concepción limitada a la esfera intelectual. Por estos motivos, a nuestro juicio, esta forma de pensar la idiotez presenta ciertos inconvenientes. En primer lugar, ¿quién no escuchó a alguien que considera inteligente decir idioteces? Mejor aún, ¿acaso no puede la inteligencia misma ser idiota? Tal es la tesis de Flaubert, de acuerdo con Sartre,[5] y tal es el motivo por el que se intentó superar esta caracterización, ya sea por medio de una facultad superior a la inteligencia (la razón, en el caso de Hegel, por ejemplo),[6] ya sea con una facultad de otro orden. Para Musil, por ejemplo, la estupidez no se opone a la inteligencia, sino a la sabiduría considerada como la unión de la inteligencia con el sentimiento.[7] En segundo lugar, al decir lo que no es, todavía no ofrecemos mucha información sobre la idiotez, que puede ser cualquier cosa. Boisier de Sauvages, en 1772, ofrecía una forma teológica de este argumento, aunque aplicado a la enfermedad en general, cuando afirmaba que no sólo la privación no es principio de orden sino que el desorden es infinito.[8] Finalmente, ¿por qué prejuzgar el valor de la idiotez? ¿Por qué no preguntar, como Nietzsche en relación a la estupidez [*Dummheit*], si no hemos sido injustos con ella, si ella no es lo contaminado en vez de lo contaminante?[9]

---

2 Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 133 / B 172. Salvo indicación contraria, todas las traducciones son nuestras.

3 Pinel, Philippe, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris, Richard, Caille et Ravier, 1801, p. 174.

4 Jean Paul, "Von der Dummheit" en *Werke*, t. I., Munich, Carl Hanser Verlag, 1974, p. 269.

5 Sartre, Jean-Paul, *L'idiot de la famille*, t. I, París, Gallimard, 1971, p. 613.

6 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia*, § 552. Del uso que hace Hegel de la idiotez, estupidez o necedad [*Torheit*], cabe deducir que no se opone a la inteligencia sino que consiste en la incapacidad para la dialéctica, es decir, en el entendimiento mismo.

7 Musil, Robert, "Sobre la estupidez" en Musil, Robert y Erdmann, Johann Eduard, *Sobre la estupidez*, Madrid, Abada, 2007, p. 20.

8 Boissier de Sauvages, François, *Nosologie méthodique*, t. I., Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1772, pp. 159-160.

9 Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia,* § 328.

Existen al menos dos razones para preguntar si la concepción de Gilles Deleuze de la idiotez, de la *bêtise*, de lo que él mismo llama las "desaventuras del pensamiento" supera los inconvenientes señalados. La primera reside en la relevancia de ambas figuras – de la *bêtise* a lo largo de los desarrollos de 1968 que conciernen a la imagen del pensamiento; del personaje del idiota en su última colaboración con Félix Guattari. La segunda reside en que el idiota, en tanto personaje conceptual, constituiría un componente de la filosofía misma, del pensar mismo y, como tal, sería definido positivamente. En realidad, en *¿Qué es la filosofía?*, encontramos dos idiotas: el "antiguo" y el "nuevo", el de los diálogos de Descartes y Nicolás de Cusa, y el de la novela de Dostoievski. Con lo cual, hay que interrogar cada una de estas figuras (la *bêtise* y las dos formas de la idiotez) separadamente: ¿qué relación guarda cada una de ellas con el pensamiento? Veremos que, si bien dos de ellas se oponen al pensamiento y una no, todas presuponen la oposición del pensamiento a su negación y la asimilación de lo primero al bien y de lo segundo al mal. Nos detendremos finalmente en una tercera figura de la idiotez, mucho menos desarrollada, tan fugaz como casual, y que tal vez permita construir una definición distinta, una definición positiva desde un punto de vista lógico, relativa o ambivalente desde un punto de vista moral y anterior desde un punto de vista ontológico.

El viejo idiota o el tonto

De acuerdo con Deleuze y Guattari, la filosofía consta de tres elementos: el concepto, cuya función consiste en darle consistencia a la dimensión no actual de lo real; el plano de inmanencia, que consiste en la concepción que, algunas filosofías más, otras menos, tienen del todo; y los personajes conceptuales, las instancias de enunciación de una filosofía. Ejemplos de personajes conceptuales son Sócrates, Zaratustra, el amo y el esclavo, y justamente el idiota. ¿Quién es este personaje? Se trata, naturalmente, del idiota presente en los diálogos de Descartes y de Nicolás de Cusa. Privado de un cierto saber, el de la tradición escolástica, posee un saber privado, el de la luz natural de la razón. Por este motivo, el idiota no es sólo un ejemplo de personaje conceptual, sino el personaje filosófico por excelencia: es quien sospecha, quien duda, quien

pregunta y quien, oportunamente, crea conceptos. Desde este punto de vista, cabe deducir que tanto Sócrates como Zaratustra son idiotas. Ahora bien, en la medida que la filosofía es una de las formas del pensamiento, ¿la idiotez no sería una parte constitutiva de él? Sin embargo, de este idiota, Deleuze y Guattari también nos dicen que "conserva los presupuestos subjetivos", que "quiere evidencias a las que llegaría por él mismo" y que, mientras tanto, "dudaría de todo, incluso de 3 + 2 = 5". ¿Qué significan estas afirmaciones? En pocas palabras, que de acuerdo con la terminología deleuziana de *Diferencia y repetición*, es un tonto [*bête*].

En el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*, Deleuze realiza la crítica de lo que llama "la imagen dogmática del pensamiento" y construye lo que llama una "nueva imagen del pensamiento". En la primera, que hace equivaler el pensar al conocer o al reconocer, lo negativo del pensamiento es el error, es decir, la confusión de la verdad con la falsedad y viceversa. En la segunda, en la que pensar no equivale a conocer, sino a crear, el riesgo del pensamiento no consiste en la confusión de la verdad con la falsedad, sino en lo que Deleuze llama "tontería" [*bêtise*]. No es del todo fácil comprender qué es lo que entiende Deleuze por "tontería", pero oportunamente se presentan tres definiciones: la incapacidad para distinguir lo singular de lo ordinario,[10] la incapacidad para inventar verdaderos problemas,[11] la incapacidad para asignarle una cierta forma o consistencia a la diferencia.[12] En definitiva, la *bêtise* consiste en una incapacidad para crear en el pensamiento y, por este motivo, no caracteriza simplemente al polo negativo de la nueva imagen del pensar, sino al pensador de la imagen dogmática, quien considera que pensar no es crear, sino conocer. Cuando Deleuze y Guattari, en 1991, nos dicen del idiota que "quiere evidencias a las que llegaría por él mismo" y que, mientras tanto, "dudaría de todo, incluso de 3 + 2 = 5", nos están informando que este idiota se identifica con el pensador de la imagen dogmática del pensamiento y que, por lo tanto, es un tonto.

[10] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 245.

[11] *Ibíd*., p. 207.

[12] *Ibíd*., p. 197.

¿Por qué el idiota sería entonces el personaje filosófico por excelencia? No es posible contestar esta pregunta sin distinguir el ejemplo del personaje, o bien lo que Descartes y Cusa dicen de lo que hacen. Si bien, de acuerdo con lo que dicen, tanto el idiota cusano como el meditador cartesiano son, efectivamente, a los ojos de Deleuze y Guattari, cada uno un tonto, esto no quita que con ese personaje Descartes y Nicolás de Cusa no hayan creado sus propios conceptos: el de un pensar equivalente al conocer, el de un sujeto pensante, el de un determinado idiota. Ahora bien, establecido esto, ¿no existe en la filosofía de Deleuze y Guattari un personaje que no sólo ejemplifique en qué consiste crear conceptos, que no sólo ilustre esta noción de la creación con la historia de la filosofía, sino que encarne él mismo esta noción? Es decir, ¿no existe un personaje que no sólo represente lo que fue hecho en la historia de la filosofía, sino que lo haga él mismo, en la filosofía a la que pertenece? Existe y también es un idiota pero, según Deleuze y Guattari, un idiota ruso.

El nuevo idiota o el esquizofrénico

¿Quién es este nuevo idiota? Se trata del protagonista de la novela de Dostoievski cuya lectura de Chestov le permite a Deleuze y Guattari establecer una continuidad con el antiguo idiota, dado que también es un "pensador privado", un meditador, y no un profesor público, un representante del saber. ¿Pero cuál es la especificidad de este idiota? No consiste en su ingenuidad ni en su astucia. No depende tampoco de las crisis de epilepsia que, en última instancia, no permiten más que una determinación clínica de la idiotez. Tal vez encontremos un indicio en aquellos sueños inmensos del príncipe Myshkin, que no consisten meramente en estar sentado cerca del fuego, como los de la primera meditación de Descartes (268-269), sino que lo transportan hasta la línea en la que el cielo se encuentra con la tierra, en donde se encontraría la palabra del enigma y se entrevería una vida nueva, mil veces más intensa y mil veces más tumultuosa.[13] En efecto, estos sueños no parecen motivados por el problema de demostrar la existencia de las cosas exteriores sino por el

[13] Dostoïevski, Fiodor, *L'idiot*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 71.

problema de qué debe hacer el pensamiento cuando sus facultades alcanzan su límite. Pero no constituyen estos sueños efectivamente más que un indicio y su interpretación parece implicar un riesgo mayor que el hecho de que, por ejemplo, hacia el final de la novela, el príncipe no entienda las preguntas que se le hacen. ¿Por qué es este hecho relevante y su interpretación menos riesgosa? Porque para Deleuze, "es posible que, en toda pregunta, en todo problema, [...] haya necesariamente algo de locura".[14]

En efecto, el nuevo idiota, el idiota ruso, debe identificarse con el loco de *Diferencia y repetición*, y adquiere su determinación más completa, naturalmente, como el esquizofrénico del *El anti-Edipo*. ¿Quién es este esquizofrénico? Es justamente quien está más allá de un problema determinado, el problema de Edipo. *Mito* desde un punto de vista literario, *cuadro* desde uno clínico, Edipo, desde un punto de vista filosófico, es ante todo un *problema*. ¿En qué consiste? En realidad implica tres problemas, porque es la categoría que obliga a elegir entre un género y otro, entre un deseo de lo que no se es o no desear y entre pertenecer a una identidad o la marginalidad. Ante esta triple disyuntiva producida por el complejo de Edipo o, más precisamente, por lo que Deleuze y Guattari llaman el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente, el esquizofrénico es quien tiene una libido demasiado líquida o demasiada viscosa, según los términos del propio Freud, como para que Edipo funcione. El esquizofrénico no es quien *resuelve* el problema de Edipo, sino quien lo *disuelve*, es decir, quien es capaz de reformular el problema. Concretamente, el esquizofrénico puede remontar las disyunciones previas y, ante todas las alternativas, ofrecer una concepción distinta del deseo: un deseo indiferente al género, a la falta y a la identidad.

El esquizofrénico se presenta así como la instancia de enunciación, no de *la* filosofía, de *las* filosofías, de la filosofía en general o de la historia de la filosofía, sino de la filosofía deleuziana en particular, porque no sólo da cuenta de cómo los filósofos anteriores procedieron a sus creaciones, sino también de las propias creaciones de Deleuze y Guattari, que entre otras cosas incluyen la idea según la cual la filosofía crea conceptos y los personajes conceptuales son

[14] Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 141.

la instancia a partir de la que esas creaciones se producen. Desde el punto de vista de la imagen del pensamiento, sin duda, en lo que concierne a la esquizofrenia, hay que distinguir la entidad clínica de la determinación trascendental. Pero desde el punto de vista de la teoría de los elementos de la filosofía, el esquizofrénico es estrictamente un personaje conceptual.

Ahora bien, ¿cuánto modifica esta concepción del idiota el diagnóstico inicial? Sin duda, el nuevo idiota pasó del lado positivo del pensamiento hasta identificarse con él; el nuevo idiota no es quien erra o comete tonterías, sino el pensador mismo. Pero esto no quita que la idiotez se siga definiendo a partir del pensamiento y de su oposición, y de la asimilación del pensamiento al bien y de su negación, al mal. Ahora el idiota piensa, pero por suerte y por excelencia.

Los idiotas que ríen de la creencia en este mundo

En el marco de la filosofía deleuziana, el idiota hace una aparición más, algo fugaz y tal vez sub-explotada por la crítica. Lo hace en el capítulo de *La imagen-tiempo* dedicado justamente a la relación del cine con el pensamiento, pero en un pasaje en el que, como se verá, ya no es cuestión del pensamiento en sentido estricto: "Necesitamos una ética o una fe," escribe Deleuze, "lo que hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo de aquí; del cual los idiotas forman parte".[15] ¿Quiénes son estos idiotas? ¿Los viejos? ¿Los nuevos? ¿Todos? Sin duda, su determinación requiere ante todo de un análisis de lo que significa la creencia y el mundo. Pero consideremos en este caso su risa. Deleuze estudió fundamentalmente dos procedimientos de la comicidad: la ironía y el humor, que consisten respectivamente en cuestionar la ley "desde arriba", desde un principio superior, como el Bien en el caso de Sócrates o el Mal en el de Sade, y en cuestionarla "desde abajo", de acuerdo con lo mejor relativo, transformando el castigo en placer, como por ejemplo en la literatura de Masoch. Existe luego una tercera risa que no se explica de ninguna de estas maneras. Es la risa del esquizofrénico, el *fou-rire* o *rire schizo*, cuya definición todavía debe cons-

[15] Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 225.

truirse, pero que involucra siempre una creación. De la risa de los nuevos idiotas, hay que decir que no es la de la ironía ni la del humor, puesto que no cuestionan ninguna ley, y que tampoco es la risa loca del esquizofrénico, puesto que ninguna creación se halla implicada por ella. Todo lo que sabemos es que ríen, *de minima* de toda creencia y *de maxima* de la creencia en este mundo. Ahora bien, ¿por qué reirían de tal cosa? Quizá podamos aventurar que lo hacen *por estar en otro mundo, en un sentido muy concreto: en otro espacio y en otro tiempo*. ¿A qué nos referimos? Si prestamos atención, observaremos que los idiotas se caracterizan siempre por un cierto desplazamiento o desfasaje, tanto en el tiempo como en el espacio.

El idiota, para empezar, siempre está en otro lugar. Está, por ejemplo, en el mercado, en el caso del idiota de Cusa. En realidad, precisamente, en un recinto subterráneo en el que fabrica cucharas para vender en el mercado. Pero no está ni en el foro, ni en el templo, sino en un lugar que se define diferencialmente respecto de los otros por el hecho de no ser el lugar de la elocuencia, de la retórica, de la tradición de Cicerón, del saber teológico y escolástico, sino el lugar donde la mente ejerce sus actividades propias: medir, pesar, numerar. Por su parte, el idiota cartesiano se encuentra en una aislada casa de campo. ¿Por qué allí, lejos incluso del mercado? Porque Eudoxo precisa dudar incluso de la aritmética. Finalmente, en una aldea Suiza se encuentra el príncipe Myshkin, cuya idiotez reside en parte en su carácter de extranjero, ruso en Suiza y suizo en Rusia.

Desplazado en el espacio, el idiota también vive en otro tiempo. El diálogo de Cusa sucede en un tiempo que no es ni el de los ciclos de la naturaleza, ni el tiempo inmóvil de la eternidad, sino en un tiempo humano: el Jubileo precisamente, la máxima celebración religiosa que reúne a todas las Iglesias. Sin embargo, el "sagrado coloquio" que el idiota mantiene no corresponde a esta celebración, sino al intercambio que realiza con el filósofo y el orador, en cierto sentido sustraído del calendario. Del mismo modo que Eudoxo se halla más lejos en el espacio, se halla también más lejos en el tiempo: no se sustrae sólo del calendario, sino del presente entero en cierto sentido, cuando alcanza la madurez necesaria para dudar de todo y retornar a un punto de partida seguro. El príncipe Myshkin, por su parte, no vive ese retorno como signo de madurez, sino de inmadurez, porque se siente como un niño en un mundo de adultos. En la psiquiatría del siglo XIX, este cuadro constituye mucho más

que una sensación. El retraso es la esencia misma de la debilidad mental a la que Binet y Simon le asignaron grados de acuerdo con las llamadas "edades mentales" –que todavía están presente en nuestras clasificaciones más modernas de las enfermedades mentales (DSM V y CIE 10)–.

El idiota es un ser desplazado, desfasado en el tiempo y en el espacio, e incluso el tipo de desfasaje podría ayudar no sólo a distinguir a los idiotas, los tipos de idiotas, sino al idiota de otros personajes. El idiota y el loco, por ejemplo, fueron distinguidos de acuerdo con el momento en el que los síntomas hacen su aparición, la infancia o la vejez. De aquí, la famosa frase de Esquirol según la cual demente es como un hombre rico que lo perdió todo, mientras que el idiota nunca tuvo nada que perder. De hecho, esta distinción todavía forma parte de la distinción entre los trastornos del neurodesarrollo y los trastornos cognitivos. En la frase de Esquirol, sin embargo se confunden dos cosas que deben ser distinguidas: el momento del tiempo en el que los síntomas aparecen (infancia o vejez) y algo así como la dirección del tiempo, puesto que el loco retrocede, mientras que el idiota avanza más lento o deja de avanzar. No es posible detenernos más tiempo en estas distinciones, pero baste mencionar el valor de la psiquiatría fenomenológica de Binswanger y la aplicación que Eugène Minkowski realiza de la concepción del tiempo de Bergson a la psicopatología. Cuando Minkowski relata el caso de un imbécil que toma la primera ruta que encuentra para llegar al destino deseado, explica que de acuerdo con su percepción, el imbécil no elige entre dos rutas, sino que todo el espacio ambiental se fundió con el espacio propio. No es lo que sucede en el caso de un esquizofrénico relatado por Binswanger, que siente en su cama que las vías del tren se introducen en su cabeza. En este caso, no hay lesión de lo que Binswanger llama el "espacio orientado". De hecho, si bien el esquizofrénico mismo ve subir la vía hasta su cabeza, declara saber que la vía del tren está abajo en la calle y hasta es consciente de esta discrepancia espacial que llama "estúpida, idiota".[16]

* * *

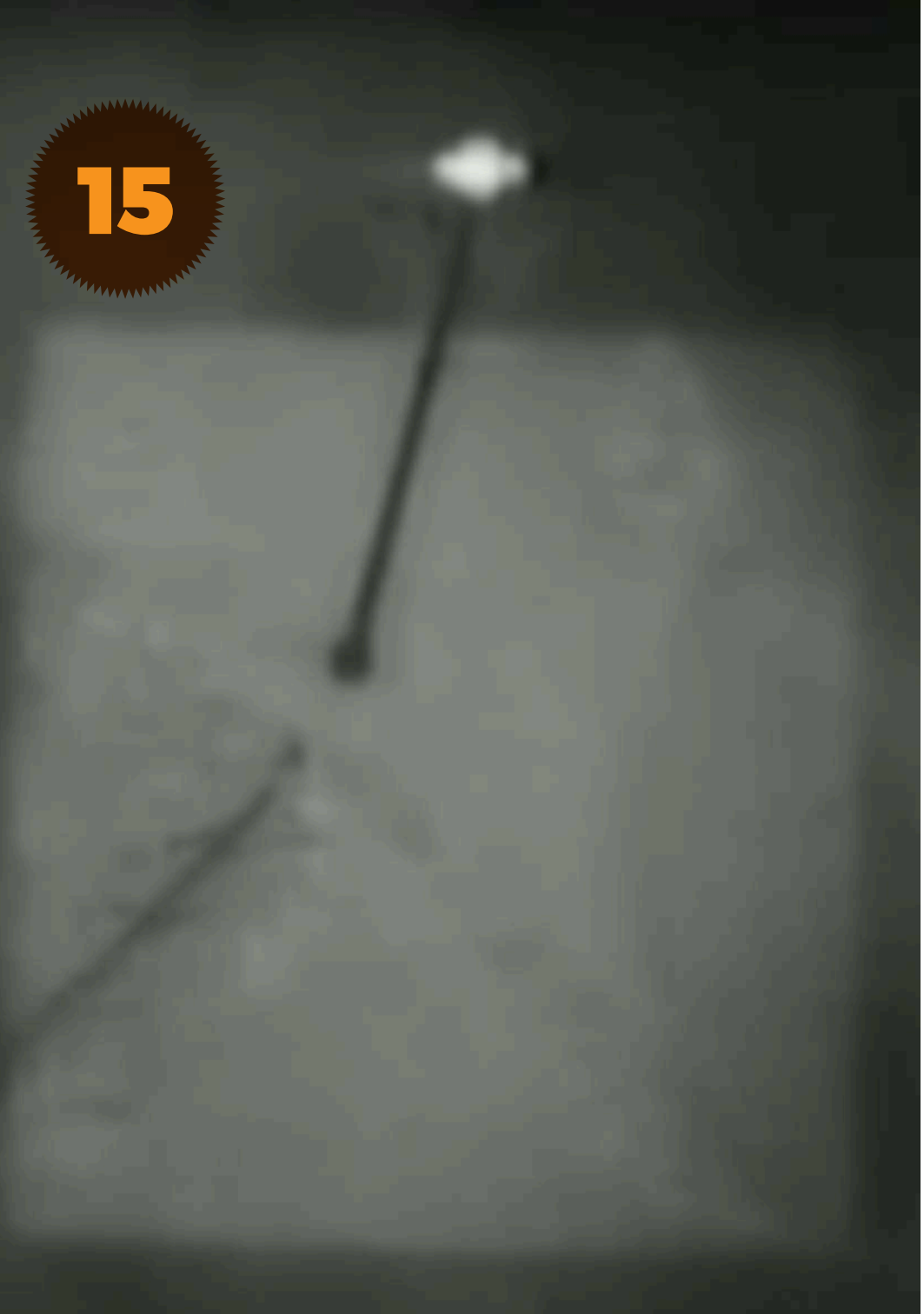
[16] Binswanger, Ludwig, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, p. 92.

En *La bestia y el soberano*, Derrida afirma que difícilmente podamos determinar la tontería [*bêtise*], dada la cantidad de singularidades pragmáticas que constantemente introduce y se introducen en ella.[17] Seguramente lo primero sea cierto: las determinaciones materiales son extremadamente difíciles porque siempre es posible oponer un contraejemplo. Y probablemente lo segundo también, dada la diversidad performática de la tontería. Pero la indeterminación material de los contenidos no necesariamente debe implicar una indeterminación absoluta de la idiotez o de la tontería. Una determinación formal sería posible a partir de los desfasajes que implica en el tiempo y el espacio. Tal determinación permitiría construir un concepto anterior al plano del pensamiento, porque implicaría una forma de ser o una forma de vida y no sólo una forma de pensar o de no pensar; positivo, porque la negación opone dos términos, pero la diferencia puede implicar infinitos; y relativo, porque su valor dependería de los intereses teóricos y prácticos involucrados en cada caso. En este respecto, es necesario, sin dudas, despojar a ciertos términos de su carga peyorativa para evitar su función condenatoria. Pero al mismo tiempo hay que cuidarse de no minimizar o subestimar el dolor que, por ejemplo, un antiguo cuadro clínico pueda haberle producido a un paciente y su entorno.

Antes de terminar, observemos una última falacia que asecha a la idiotez: la confusión de un fenómeno individual con un fenómeno social. Cuando afirmamos que algo o alguien atrasa, lo afirmamos respecto de otro elemento que funciona como nuestro punto de referencia. Pero eso que atrasa, en sí mismo, está en su propio presente. Y también lo está el punto de referencia, respecto del cual decimos que lo primero atrasa. En última instancia es indistinto decir que una cosa atrasa respecto de otra o que la segunda adelanta respecto de la primera: ambas están en su propio presente. Por lo tanto, el atraso como tal –del mismo modo que el adelanto– debe inscribirse en una entidad que contenga a los dos elementos. De lo contrario, todo está en su propio presente y nada adelantaría o atrasaría respecto de nada. Así, sería más justo decir que no es el idiota quien atrasa, sino la sociedad quien atrasa en él, o a través de él, o por medio de él. Desde este punto de vista, la injusticia

[17] Derrida, Jacques, *La bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008, p. 207.

no residiría en condenar al idiota a causa de una deficiencia mental, sino en hacerlo responsable de un fenómeno mucho más amplio que él. Y si nos preguntamos en este caso cuál es la otra cara de ese fenómeno más amplio, tal vez seamos llevados a pensar en todas las formas en las que nuestras sociedades contemporáneas adelantan y se aceleran. En tales sociedades, tal vez la idiotez sea la respuesta sana de un organismo a un determinado exceso, una especie de inercia a aceleraciones demasiado bruscas. ¿Quién no tiene la sensación de que nuestro sistema produce idiotez? Al igual que la histeria en la Viena de Freud, que la esquizofrenia para el capitalismo de Deleuze y Guattari, la idiotez podría constituir al mismo tiempo el producto y límite del capitalismo superacelerado de nuestro siglo XXI.



15

EXPERIMENTACIÓN-INTERPRETACIÓN A PARTIR DEL DIARIO DE VASLAV NIJINSKY

MARÍA DE LOS ÁNGELES RUIZ

Nos convoca aquí el Diario de Nijinsky y para adentrarnos en su escritura, se expondrán algunos datos biográficos. Vaslav Nikinsky nació en 1889 en Kiev y murió en Londres en 1950. Bailó por última vez en público el 19 de enero de 1919 en el hotel Saint Moritz en Suiza. Ese mismo año ingresó en el Mellerue Sanatorium de Krezlingen y a partir de entonces vivió recluido en algún sanatorio o bajo custodia de amigos o familiares. Su camino hacia la erudición fue de la mano con la esquizofrenia. Nijisnky murió aferrado a sus diarios con el deseo de publicarlos en Zurich. Pero la verdad es que han sido publicados por su esposa e hijas luego de su muerte.

Nijinsky se empapó de comunismo generando una metamorfosis política –artística que lo condujo a entregar sus entrañas a la Rusia del siglo XX. Este camino iniciado se entrecruzó con la esquizofrenia que hizo fraguar su doctrina. "A los pobres hay que buscarlos y no dar dinero a instituciones [...] El dinero es un medio de ayuda y no la ayuda."[1]

Al introducirnos en su *Diario* se manifiesta un registro de la experiencia de su enfermedad en el transcurrir mismo y no de manera retrospectiva. Nijinsky escribe sus sentimientos y emociones en su experiencia más inmediata, en un presente que insiste en el binomio creación-enfermedad. Obsesión, fobia, relatos de experiencias sexuales generan un entrecruzamiento entre dios y la carne. Prejuicios y miedos exploran un impulso sexual indefinido en la búsqueda de la relación sexual indiscriminada. Así en su *Diario* afloran sus relaciones homosexuales con Lvov y con Diaghilev, descriptas bajo la idea de

[1] Nijinsky, Vaslav, *Diario*, trad. H. D. Moradell, Barcelona, El Acantilado, 2003, pp. 38-39.

sacrificio y con su esposa Rómola. Se casó en la Argentina y siendo la gran estrella de los Ballets rusos, dirigidos con Diaghilev, viajó por toda Europa. Diaghilev fue su promotor y su amante.

El *Diario* consiste en un cuaderno compuesto por dos partes: "Sobre la vida" y "Sobre la muerte", donde se entrecruzan su interés por la política, la literatura y el pensamiento ruso, por un lado, y el devenir mental, atravesado por alucinaciones y delirios. Dos facetas que se funden, se mezclan en una desterritorialización sin fondo que emerge a una superficie sin límites.

Así como Deleuze presenta a Delaunay, uno de los pioneros del arte abstracto como alguien que tiene una idea de pintor, Nijinsky también tiene una idea de bailarín. Delaunay abandonó el cubismo y decía que el aporte de Cézanne a la pintura era haber partido las cosas, haber roto la compotera. Los cubistas intentaron erróneamente pegar la compotera, añadiendo un pedazo a una pieza que ya no encajaba, y ficticiamente creyeron alcanzar la recomposición de la compotera. Había que visibilizar las nuevas figuras que surgiesen producto de la ruptura y no intentar una recomposición que quiera forzar la conducción al estado anterior de la cosa. Esto se conecta con la noción de visibilidad virtual, que aparece en *El nacimiento de la clínica* de Foucault, cuya actualización se realiza a través de una disposición material.

En *Diferencia y repetición* Deleuze plantea lo siguiente: "Sea la multiplicidad social: determina la sociabilidad como facultad, pero también el objeto trascendente de la sociabilidad, que no puede ser vivido en las sociedades actuales dónde la multiplicidad se encarna, pero que debe serlo y no puede sino serlo en el elemento de transformación de las sociedades (a saber, simplemente la libertad, siempre recubierta por los restos de un antiguo orden y las primicias de uno nuevo). Se podría decir lo mismo de otras Ideas y multiplicidades: las multiplicidades psíquicas, la imaginación y el fantasma; las multiplicidades biológicas, la vitalidad y el «monstruo»; las multiplicidades físicas, la sensibilidad y el signo."[2] Fundar consiste en metamorfosear. La verdad concierne en Deleuze a la producción y no a la adecuación, a la genitalidad y no a la

[2] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 292.

reminiscencia. El fundamento relaciona lo que él funda con un verdadero sin fondo. Deleuze se pregunta por la posibilidad de la necedad y no del error: "La necedad no es el fondo ni el individuo, sino esa relación en que la individuación hace ascender al fondo sin poder darle forma (asciende a través del Yo [Je], penetrando en los más profundo de la posibilidad del pensamiento, constituyendo lo no-reconocido de todo reconocimiento)."[3]

Así, Deleuze pone su atención en modos de individuación diferentes a las cosas, a los sujetos, enfocando la lupa en la individuación de una región, de un momento del día, de un río, de un acontecimiento. Acontecimiento en oposición a esencia. Confusión con la improvisación. Se entreabre una puerta que nos confunde con el mundo. He aquí el Ritornelo que presenta simultáneamente al caos (agujero negro), punto frágil central alrededor del cual se cree abrir una grieta a partir de la cual se genera una posible salida. Zonas de variación continuas. Puntos vagos. Sistemas abiertos.

Deleuze en una carta a Léonard de Noblat (1969) menciona a Nijisnky hablando acerca de marxismo y psicoanálisis a partir de las formas de la psicosis. Desde aquí Deleuze tomará como ejemplo a la psicosis en tanto confluyen en ella mecanismos sociales-económicos capaces de apoyarse "en crudo" sobre el inconsciente.

El esquizoanálisis se constituye en la conjunción de diferentes experiencias locales, de consideraciones del deseo, en todo lugar en donde se plantea esta cuestión, siempre y cuando se plantee. Se trata de una búsqueda de intensidades, no figurativa, inconsciente, no edípica. Disgregación del yo y de la subjetivación. Todo el mundo deviene competente en esta actividad. Nijinsky a través de su escritura revela su interés por la política, por la literatura y el pensamiento ruso y atravesando estos núcleos de interés se entrecruza el devenir de su enfermedad: síntomas, ingresos a sanatorios psiquiátricos y la insistencia de síntomas que se transforman en delirios, alucinaciones, manías.

Nijinsky en una parte de su *Diario* expresa: "Quiero escribir sobre la muerte y por eso necesito impresiones frescas. Llamo impresiones frescas a

[3] *Ibíd.*, p. 233.

escribir sobre aquello que se ha experimentado. Escribiré sobre todo lo que he experimentado. Quiero experimentar. Soy un hombre en la muerte. No soy Dios. No soy un hombre. Soy una bestia y un depredador. Quiero hacer el amor con prostitutas. Quiero vivir como un hombre innecesario."[4]

A partir de algunas citas del *Diario* se puede percibir la insistencia en algunas categorías tales como la repetición: "Me gusta la belleza, pues la siento, y por eso la comprendo. La gente que piensa escribe tonterías sobre la belleza, la belleza no se puede criticar. La belleza no es crítica. Yo no soy crítica. La crítica es hacerse el listo. Yo no me hago el listo. Hago alarde de mi belleza. Siento amor hacia la belleza. No busco narices rectas. Me gustan las narices rectas. Me gusta la nariz de mi mujer, pues tiene sentimiento."[5]

El Diario también muestra poemas en donde también se percibe este matiz de la repetición, como modo enfático de expresar un sentimiento. Aquí un extracto:

> [...] Quiero que tú duermas duermas
> Tú no quieres que tú duermas
> Yo no duermo cuando tú duermes
> Yo no duermo cuando tú duermes
> Yo deseo tu bien
> Tú no me deseas mal
> Yo deseo bien bien
> Tú no quieres dormir siempre.
> Quiero decirte
> Quiero decirte
> Que tú duermes duermes duermes duermes duermes[6]

"Quiero hablarle a la gente del amor al prójimo. Sé que se reirán al recibir estas cartas, pero sé que esos versos los sorprenderán. Sé que todos piensan que he muerto, pues hace tiempo que no he dado señales de vida. Quiero que se olviden de mí, pues quiero producir una gran impresión. Mi primera aparición será en Paris, en el Châtelet. Me gusta el Châtelet, pues ese teatro es sencillo

[4] Nijinsky, Vaslav, *op. cit.,* p. 170.

[5] *Ibíd.,* p. 71.

[6] *Ibíd.,* p. 142.

y grande. No quiero mucho dinero para mí mismo, pues quiero ofrecer un espectáculo a beneficio de los artistas franceses pobres, víctimas de la guerra. [...] Quiero hablar con los artistas, pues quiero ayudarles. [...] No quiero ayudarles con dinero y por eso les diré que los visitaré si se aman unos a otros. Fingiré ser un bufón, pues me comprenderán más fácilmente. Me gustan los bufones de Shakespeare. Tienen mucho humor, pero a veces se enfurecen y por eso no son Dioses. Yo soy un bufón en Dios y por eso me gusta bromear. Quiero decir que el bufón es bueno allí donde hay amor. Un bufón sin amor no es Dios. Dios es un bufón. Yo soy Dios. Nosotros somos Dios, vosotros sois Dios. Quiero decir que Dios, Dios es Dios es Dios. Siento frío en mis pies y comprendo que tengo que ir pronto a dormir. Por el piso de arriba caminan y por eso siento que van a venir a buscarme. No quiero dormir, pues he dormido mucho de días, pero me quieren cebar."[7] Imposibilidad del esquizofrénico de asociar, proceso de producción en oposición a un concepto de antiproducción. En el orden esquizofrénico se confunde el campo en el cual funcionan las máquinas, las instituciones sociales no productivas (como por ejemplo la familia) y el registro a nivel superficial maquínico, a través del cual se registra su propio proceso de producción. Aquí se abre el derecho al no sentido. Al pasaje del dominio interpretativo al dominio experimental. Ámbito del delirio, del desconche (*déconner* en francés) que es el estado vertebral de la sexualidad. Toda experimentación consiste en poder despegarse y encontrar las líneas de fuga, líneas de ruptura diferenciales de toda codificación social.

Remontándonos al título de este trabajo, interpretación/experimentación, se debe entender que la máquina de interpretación tiene un primer aspecto que es el significante, que responde a la pregunta ¿qué es esto?, y tiene también un segundo aspecto que refiere al pasado conectado linealmente, cronológicamente al presente, que cobra sentido interpretativo a partir de lo que se ha sido, y por último un tercer aspecto hace entrar en escena a la representación, donde a toda acción se le sigue una representación. Así el pasado deviene contemporáneo a partir de la interpretación de una acción que cierra su significado a partir de lo que representa. Lo que se puede saber a la sali-

[7] *Ibíd., pp.* 142-143.

da de experimentaciones es algo futuro. "En el esquizoanálisis hay principios muy generales. [...] Búsqueda de intensidades. No figurativo. Inconsciente no edípico. Experimentación contra interpretación. Olvido contra amnesia. Supresión del yo y de la subjetivación."[8] Lo vivido son intensidades que fluyen, pasan y no entran en el orden de la representación. Memoria/ olvido, representación/fantasma, La imagen es territorio y el fantasma es un estado construido no vivido donde las imágenes detienen las intensidades y se disponen en extensión para crear una escena.

Retornamos a Nijinsky: "Soy el espíritu de un hombre que lleva el cuerpo de Nijisnky. Tengo ojos, pero sé que si me sacan los ojos, podré vivir sin ellos",[9] "Me gustan los sabios pero no me gustan sus doctrinas, pues con ellas se pierde sentimiento"[10] "Quiero escribir sobre la muerte. Llamaré al primer libro Vida y a este muerte. Daré mi noción sobre la vida y la muerte [...] Sé que si publico estos libros dirán que soy un mal escritor. No quiero ser un escritor. Quiero ser un pensador. No soy Schopenhauer. Soy Nijisnky. Quiero deciros a vosotros, los humanos, que soy Dios. Soy el Dios que muere cuando no es amado. Siento lástima por mí mismo, pues siento lástima por Dios, Dios me ama y me da la vida en la muerte. Yo soy la muerte. Yo soy el que ama la muerte. [...] Sé lo que es la muerte. La muerte es la vida apagada. A la gente que ha perdido la razón se le llama vida apagada. Yo también estuve sin razón, pero cuando me quedé en Saint-Moritz comprendí en mi habitación toda la verdad, pues sentí mucho. Sé que es difícil sentir uno solo. Pero únicamente la persona que está sola puede comprender lo que es el sentimiento."[11]

El ser está en el exterior de sí mismo, no tiene ninguna lengua propia, está desterritorializado. Desplazar el límite del lenguaje define en su diferir al acontecimiento como síntesis de imposibles, conteniendo en sí las dimensiones disruptivas e irreconciliables del espacio y del tiempo. El lenguaje se encamina así hacia el límite que lo desmembra, sintiendo la necesidad de sobrevolar aquello que excede al ser y lo hace devenir acontecimiento. Deleuze

[8] Deleuze, Gilles, *Cartas y otros textos*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 256.

[9] Nijinsky, Vaslav. *op. cit.* p. 245.

[10] *Ibíd.,* p. 45.

[11] *Ibíd.,* pp. 168-169.

hablará en oposición al psicoanálisis, que se encuentra atrapado en las redes de la representación y en la reinvención de orígenes del sentido para resignificar el presente, de una psiquiatría materialista donde se coloca en el centro de la acción a la producción del deseo, y que introduce al deseo en la producción. Dirá Deleuze: "El delirio no remite al padre, ni siquiera al nombre del padre, sino a todos los nombres de la Historia. Es algo así como la inmanencia de las máquinas deseantes en las grandes máquinas sociales. Es la ocupación del campo social histórico por parte de las máquinas deseantes. Lo único que el psicoanálisis ha comprendido de la psicosis es su línea paranoica, la que conduce a Edipo, a la castración y a todos esos aparatos represivos que se han inyectado en el inconsciente. Pero el fondo esquizofrénico del delirio, la línea «esquizofrénica» que diseña un campo ajeno a la familia, se le ha escapado por completo. Foucault decía que el psicoanálisis seguía siendo sordo a la voz sinrazón."[12]

Deleuze hace una diferenciación entre la esquizofrenia como proceso y la producción del esquizofrénico como entidad clínica, entendiendo en el segundo caso un estado de derrumbamiento. "Hay un proceso esquizofrénico de decodificación y desterritorialización cuya conversión en producción de esquizofrenia clínica solo puede ser evitada por la actividad revolucionaria."[13]

Nijinsky ha podido sobrevolar por sobre un significante despótico a través de una experimentación cruda, desgarradora por momentos, pero que ha activado el engranaje de una máquina que resiste. "Soy pobre. No poseo nada y no quiero nada. No lloro mientras escribo estas líneas, pero el sentimiento llora en mí. Estoy llorando. No puedo reprimir las lágrimas que caen sobre mi mano izquierda y sobre mi corbata de seda, pero no quiero reprimirlas. Voy a escribir pues presiento mi perdición. No quiero mi perdición..."[14]

[12] Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 32.

[13] *Ibíd.,* p. 40.

[14] Nijinsky, Vaslav, *Diario*, *op. cit.,* pp. 85-86.

16

LA MÁQUINA ABSTRACTA MUSICAL, LOS COMPOSITORES, LOS SIGNOS
NOTAS SOBRE GILLES DELEUZE Y LOS SIGNOS DE LA MÚSICA: DE LA VOZ AL OÍDO

JUAN P. SOSA

La música lo utiliza todo y lo arrastra todo.

Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas* [1]

De la voz al oído o el ritornelo

Para una actividad o una producción cualquiera, Deleuze afirma que es posible considerar como correlativas dos dimensiones del plano.[2] En el plano de consistencia sonoro llamado música es posible considerar entonces correlativamente dos dimensiones, la dimensión de expresión y la dimensión del contenido. Es decir, un bloque bajo el cual una de las dimensiones es plano de expresión y otra de las dimensiones bajo la cual es plano de contenido. El contenido no es aquello de lo que la música habla o lo que la voz canta. La música no habla de nada, no es un lenguaje, ni es discursiva, o al menos no necesariamente. La música no es un lenguaje pero es ante todo vocal; *es sabido que la música es ante todo vocal*, expresa Deleuze.[3] Pero que la música tenga su origen en la voz no quiere decir que esta sea musical, sino que es necesario que la voz devenga musical. Pues bien, hay cosas que todavía no son música, pero están muy próximas a serlo, como determinados tipos de cantos. Un ejemplo de ello es el caso del pequeño ritornelo, que es el canto, la frase aun no musi-

---

1 Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vásquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 352.

2 *Cf.* Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 320.

3 *Cf. Ibíd.*, p. 321.

cal. Desde el punto de vista de la expresión, la voz deviene música cuando es una voz desterritorializada que se territorializa en la voz cantante. Si el pequeño ritornelo o la voz territorializada aún no son musicales es porque la música como tal comienza con la desterritorializacion de la voz, *la música es en primer lugar una desterritorializacion de la voz, que deviene cada vez menos lenguaje*.[4] Pues cuando la música toma el ritornelo para desterritorializarlo, cuando toma la voz para desterritorializarla, se reterritorializa en sí misma. Dicho de otro modo, cuando la voz es maquinada o entra en un agenciamiento maquínico propiamente vocal, es agenciada sobre sí misma, maquinada sobre sí misma.

A partir del libro de Dominique Fernández *La rose des tudors*, Deleuze analiza los acontecimientos materiales que son acoplados por la máquina musical en el plano de consistencia sonoro dando lugar a coyunturas diferentes en el tratamiento de la voz.[5] De esta manera, en un primer momento, maquinar la voz implica la abolición de la maquina dual que la distribuye en voz de hombre o de mujer y va más allá de la diferencia de sexos, convirtiéndose en una voz andrógina con un acompañamiento instrumental. En un segundo momento, con Verdi y Wagner, la voz deja de estar maquinada por sí misma con un acompañamiento musical y es reterritorializada en la diferencia de sexos, voz de hombre o mujer, en vías de nuevos umbrales de desterritorializacion y correlativamente de percepción. En la música instrumental sinfónica es el instrumento el que maquina la voz, y ambos son llevados al mismo plano. Esto quiere decir que la máquina musical ha cambiado nuevamente, una maquinación sonora generalizada que toma a la voz como un instrumento más. Este es un movimiento más de la mutación de la máquina musical, una apertura a otro tipo de devenires. El plano de consistencia sonoro tiene entonces una forma de expresión que consiste en una maquinación, que en el primer caso es sobre la voz y en el segundo caso es sinfónica. Y sobre ese mismo plano, desde el punto de vista del contenido, la música es penetrada por todo tipo de devenires, devenir mujer, devenir niño, devenir molecular, devenir imperceptible. El contenido de la música son devenires, el desbordamiento de las formas que pretenden contenerla.

[4] *Cf.* Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 300.

[5] *Cf.* Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 319.

> *La voz remite a la música, con sus correlatos auditivos (la propia oreja es un ritornelo, tiene la forma de un ritornelo).* [6]

Definitivamente, el problema de la música que recorre de la voz al oído es el ritornelo, inventar líneas de desterritorialización para el ritornelo. La música es, para Gilles Deleuze y Félix Guattari, la operación activa y creadora que consiste precisamente en "desterritorializar el ritornelo".[7] Así, tenemos, en un plano de consistencia sonoro, una forma de contenido y una forma de expresión que son tomadas en un movimiento de desterritorializacion. En este movimiento, la música afirma un espesor que no se deja reducir a ninguna forma, que es el plano de composición. Siempre de lo que se trata es de alcanzar el plano de composición estética y, en la música, el plano de composición sonora. De la voz a la oreja, del sonido al oído, el ritornelo delimita las funciones orgánicas, determina la sensibilidad. En cambio, la tarea del compositor consiste en hendir las formas que la contienen, hacer huir los territorios que la delimitan produciendo sensibilidades nuevas, alcanzando un nuevo umbral del plano de composición. Si la voz era el primer trabajo de la música, una voz que deviene cada vez menos lenguaje, el oído es el gran trabajo de la música. El correlato auditivo de la voz, del sonido, atraviesa la historia de la música, insiste en su devenir y en los umbrales de percepción que en cada caso se van trazando.

La oreja tiene la forma de un ritornelo, el oído es un ritornelo que en cada retorno captura algo diferente. Ciertamente, la audición no es un elemento extrínseco a la composición, sino un problema inmanente a la música misma, es un problema transversal a toda ella. El problema de la audición es una interpelación a la sensibilidad, es una pregunta por la música y su composición. Pues el trabajo sobre la materia sonora es concomitante al de su correlato auditivo. Es, entonces, un problema inmanente al acto creativo de la composición y es por lo tanto aquello que se encuentra implícito en la pregunta por lo nuevo. Sin duda alguna, aquello que le interesa a Deleuze para la música es la pregunta por lo nuevo: "*para la filosofía, para la pintura, para todo... para el arte,*

[6] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 301 (el subrayado es mío).

[7] *Ibíd.*, p. 299.

entonces, ya sea la canción popular o lo demás... [...] *es exactamente lo mismo: ¿qué sucede de nuevo?*"[8] Lo nuevo es el criterio de toda obra, sea esta musical o filosófica. Pues Deleuze se pregunta ¿para qué componer? o ¿para qué escribir? si no se tiene algo nuevo que crear, si no hay signos nuevos que captar, si no hay signos nuevos que emitir, si no hay una sensibilidad por producir. El único riesgo es copiar, es repetir o caer en el cliché. Repetir lo que ya se ha dicho u oído tantas veces copiando lo antiguo. O copiar la moda en la búsqueda de lo nuevo por lo nuevo. Pero lo nuevo no es aquello que hemos oído una y mil veces, no es algo que podamos reconocer, sino que es inaudible, aquello que no se puede predecir. Aquello que no ha sido capturado por el ritornelo o se lo ha podido arrancar a él. Definitivamente no es algo que esté dado, no es nada a priori, sino aquello que no cesa de mutar, lo que no cesa variar. Es lo inesperado, eterno y necesario que se nos presenta siempre y en cada caso como un enigma.

El oído de la tradición, lo inaudible

En una conferencia dictada en Estocolmo por el año 1970, Pierre Schaeffer comienza con la siguiente afirmación y aclaración:

> Antes que nada quisiera decir aquí cuán extraña cosa es la música. Quisiera decir que, no solamente no tengo la intención de elucidar la cosa, sino que espero que nunca, nosotros los hombres, sepamos elucidar la música; ¡sería una lástima verdaderamente! Espero que la música permanezca, mientras el hombre viva, como un enigma. Pienso que la música está ahí para eso: para recordarle al hombre un enigma principal.[9]

El carácter enigmático que Schaeffer le otorga a esa cosa llamada música, su renuncia, como también su denuncia a cualquier tipo de definición, así como la esperanza de que jamás llegue a ser esclarecida por el hombre; además

[8] Deleuze, Gilles, *El abecedario de Gilles Deleuze*, trad. Raúl Sánchez Cedillo. Transcripción del programa de arte *Metrópolis* del canal de arte franco-alemán *Arte,* 1995 (discusiones filmadas en 1988 por Claire Parnet), "O como ópera" (el subrayado es mío).

[9] Grivellaro, Caroline, *En busca de Pierre Schaeffer, Retrato(s)*, trad. Gerardo Sánchez y Caroline Grivello, México DF, Centro Mexicano para la Música y las Artes Sonoras, 2013, p. 100.

de la singular referencia al hombre y la trascendencia de la música con respecto a él; todo ello nos recuerda que lo propio de la música no es imponer una forma a la expresión, una forma que cierra o en la que se la encierra, sino una cierta apertura de las formas que la contienen, un proceso, un cierto trabajo sobre la materia sonora que nos permita retomar siempre el plano de composición. Después de todo, Schaeffer no tiene la intención de elucidar o esclarecer lo que es la música. Por el contrario, tiene la intención de crear, de volver a plantear un enigma. Se propone componer, y como afirman Deleuze y Guattari, se compone con sensaciones y se crean sensaciones.[10] Toda sensación es una pregunta, es decir, es una propuesta problemática, el planteo de un enigma. "Toda sensación es una pregunta, aun cuando solo el silencio responda."[11] Por eso, Pierre Schaeffer denuncia una escucha artificial, una *escucha moderna a lo tonto,* y que escuchamos la música como intelectuales. Ambas distan de una escucha primitiva, la del hombre primitivo que aún seguimos siendo, que es como siempre deberíamos escuchar. De esta manera, sugiere que cuando percibimos la música debemos preguntarnos cómo está hecha, debido a que, donde sea que la estemos escuchando, *cuando escuchamos música escuchamos siempre la manera en que ha sido elaborada*. Preguntar por cómo está hecha la música, es preguntar por un proceso de trabajo que nos arrastra al terreno de la escucha, mientras que preguntar con qué está hecha, es mantenernos en el terreno de los meros aparatos. A Schaeffer no le interesa ni la partitura ni los aparatos, lo que le interesa es la escucha, lo que se hace audible, o la sensibilidad en la música, le interesa un proceso de producción al cual somos tendidos en esa escucha. Es consciente de que cuando oímos, lo hacemos con toda la historia, con toda la educación que se tiene, con todas las formas que se le imponen al oído. Pero también sabe que solo hay música en la medida en que es oída, que el oído se presenta como un medio, y que la formación del oído es arrastrada a la escucha. Pero ese gran enigma que es la música, es aquello que mantiene la tensión entre lo dado en el oír y lo que es percibido o se hace audible en la escucha, un ir y venir que produce una incógnita.[12]

[10] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 167.

[11] *Ibíd.*, p. 198.

[12] *Cf.* Grivellaro, Cariline, *op. cit.*, p. 100.

Aquel oído de la historia y de nuestra formación que señala Schaeffer se halla en ese oído de la tradición que, según Boulez, es necesario saber orientar, y desde el cual se juega la percepción musical. "Admiro a creadores como Beethoven, Wagner, Debussy, Berlioz, que lejos de obedecer a la tradición, han sabido formarla en su dirección. Hay que reintegrar la irreverencia al arte",[13] escribe Boulez. En esa búsqueda de irreverencia y reorientación de la tradición, Pierre Boulez distingue un ángulo de audición a priori y un ángulo de audición a posteriori en el que la percepción se orienta, por un lado, hacia la tradición, y por otro, a la actualidad. En la tradición de la música occidental clásica –en lo que Boulez denomina otro tiempo– la percepción de una forma musical se funda sobre la memoria directa, en la que se supone una fuerte jerarquía preestablecida para toda obra existente creada por puntos de referencia dados en una forma prestablecida. Bajo estos esquemas, el papel de la repetición, con ayuda de la memoria, cumplía una función primordial: afirmar la percepción tranquilizadora. Así, apoyado en estos puntos de referencia, el oído tiene un ángulo de audición que es posible volver a medir, debido a que es recordado en los puntos importantes de la obra. Pero la actualidad de la música reclama una sensibilidad alerta, no más esquemas formales preconcebidos que aletargan la sensibilidad, sino esquemas que se forjan progresivamente, en los que solo se tiene conciencia de la forma una vez descripta. De esta manera, al no tener una conciencia a priori de la forma, el ángulo de audición se establece una vez desarrollada enteramente la forma, un ángulo de audición a posteriori.[14] Aquello que Boulez busca es un cortocircuito de la percepción en lo que el compositor francés llama dialéctica de la seguridad y de la duda, que consiste en desplegar simultáneamente en dos planos, uno en el que nos sintamos seguros y otro en el que nos asalte la duda. Para el compositor francés, la música cambia y nos cambia. Opuesta a lo mecánico, la música es algo in-orgánico que, en la singularidad de la composición, como en la dirección, el terreno de lo seguro es modificado, alterado, por el gesto del músico, que pone en variación a la música y al músico.[15] Pues el compositor lleva a cabo

[13] Boulez, Pierre, *Puntos de referencia*, trad. Eduardo J. Prieto, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 452.

[14] *Cf. ibíd.*, pp. 77-78.

[15] *Cf.* Boulez, Pierre, *La escritura del gesto. Conversaciones con Cécile Gilly*, trad. Ferran Esteve, Barcelona, Gedisa, 2003.

una trasformación subjetiva por la obra que, luego, ella misma es capaz de producir en todo aquel que se enfrente con ella, y absorbe a todo aquello que se encuentre a su alrededor.

> La música comporta varios niveles de audición. Puede ser sensual y nada más. En tal caso, su efecto sobre el cuerpo puede llegar a ser muy potente, incluso hipnótico. Sabe también expresar todas las facetas de la sensibilidad. Pero es probablemente única en suscitar, a veces, un sentimiento muy particular de espera y de anticipación del misterio, de asombro, que apunta a la creación absoluta, sin referencia a nada conocido, cual un fenómeno cósmico. Algunas músicas van todavía más lejos y os arrastran de modo íntimo y secreto hacia una especie de abismo en el que, felizmente, es absorbida el alma.[16]

Esta problemática por la sensibilidad, por la audición, que desde la música concreta en Schaeffer al serialismo en Boulez se actualiza en condiciones compositivas diferentes, la encontramos nuevamente, pero en otras condiciones, con la estocástica en Iannis Xenakis, quien da cuenta de estos niveles de audición que se tienden entre la mera sensualidad y el abismo absorbente de lo sensible, de la sensación. Que no es sino la ambigüedad propia de la música, la ambigüedad propia del ritornelo, que se debate entre el éxtasis y la hipnosis. No obstante, suenan en el compositor griego los ecos de aquello que Deleuze expresa en términos de poder de desterritorializacion y música cósmica. Pues, como afirma el filósofo francés, "si hay una edad moderna en música, esa es sin duda la de lo cósmico".[17] La música sabe expresar todas las fases de la sensibilidad, pero es la única capaz de suscitar un estado que desborda los sentidos cual fenómeno cósmico. Es única en producir ese particular sentimiento de espera y anticipación del misterio, que en términos de Schaeffer se plantea como un enigma principal, como un enigma fundamental que produce un efecto de extrañamiento y rebasa toda referencialidad –un signo musical–. Pues es poseedora de una potencia, de una fuerza cósmica tal, que a la violencia de la representación, de la tradición, de la sensualidad, de lo sensacional

[16] Xenakis, Iannis, *Música de la arquitectura*, trad. Miguel Ángel Ruiz-Larrea, Madrid, Akal, 2009, p. 24.

[17] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 346.

o el cliché, la subleva la violencia de la sensación.[18] De esta manera, en estos repartos diferentes de lo audible a través de la música concreta, del serialismo y la estocástica, entendida como enigma fundamental, como irreverencia o como fenómeno cósmico, la música –a través del trabajo sobre la voz y otros medios– inviste al oído, arrastrándonos hacia aquellos abismos absorbentes que Xenakis describe en búsqueda de la sensación. Pues la música no trata al oído como un órgano fijo en su correcto funcionamiento de equilibrio y la audición. "La sensación es maestra de deformaciones, agente de deformaciones del cuerpo."[19] El propósito de la música es investir el oído, deshacerlo de sus funciones orgánicas hacia otras posibilidades. La finalidad de la música no es el desarrollo de un oído absoluto sino la producción de un oído imposible.[20] La música inviste el oído en busca de nuevas sensibilidades.

De esta manera, la música no consiste en reproducir aquello que es oíble sino en producir audibles; según la fórmula de Deleuze, consiste en hacer audible fuerzas que en sí mismas no lo son.[21] Por lo que el sonido no opera como una unidad o como su elemento exclusivo y fundamental, sino que es un medio de captura para otra cosa, de algo más. Su elemento, por el contrario, es el conjunto de fuerzas no sonoras que el material sonoro llega a hacer perceptible. Pues el sonido se encuentra siempre en perpetua relación con el ruido, con el silencio y con lo inaudible. Es cierto que hacer audible es o puede ser también una fórmula platónica. Pero para Deleuze, hacer audible no mantiene ninguna relación con el reconocimiento o con la belleza platónica; al contrario, no cesa de desligarse de ella. Si para Platón la belleza era una cualidad que hace visible o audible una representación de belleza más elevada, absoluta, ideal, que gira en torno a la anamnesis, para Deleuze, lo que se hace audible son las fuerzas insensibles del cosmos entendido como un inmenso ritornelo desterritorializado. Esas fuerzas nada tienen que ver con el recuerdo

[18] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2009, p. 45.

[19] *Ibíd.*, p. 43.

[20] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Cartas y otros textos*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 269.

[21] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos, Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre- Textos, 2007, p. 149.

o con la memoria, con la reminiscencia y el reconocimiento de la belleza sino con la experimentación, con aquello aún no sentido que se hace sensible. Es por esta razón que Xenakis reemplaza el término "bello" por el de "interesante". Mientras el término "bello" es para el compositor griego un calificativo demasiado ingenuo y superficial que determina la sensibilidad, el término "interesante", en un juego de palabra entre *intéressant* y *entraînant*, quiere decir que arrastra, sin referencia a nada conocido. Después de todo, son categorías como las de interesante, en contraste a la de belleza o verdad, las que inspiran la música, las que inspiran la filosofía, afirman Deleuze y Guattari.[22] Cuando la música logra alcanzar, como lo expresa Xenakis, ese particular sentimiento de inminencia, o con Schaeffer, cuando vuelve a plantearse como un enigma fundamental, o en Boulez, cuando logra producir un cortocircuito de la percepción, se vuelve interesante, pues ha alcanzado la sensación. En este sentido "interesante" quiere decir que arrastra la sensación o que la sensación es arrastrada a lo inaudible que se hace oír.

La hierba entre los adoquines llamada música

De la voz al oído, y el sonido entre el ruido, el silencio y lo inaudible, como la hierba entre los adoquines emerge la música. De la voz cantante, la voz desterritorializada que deviene cada vez menos lenguaje, al oído investido por la sensación maestra de deformaciones, prófugo de las redundancias de aquel lenguaje. Y en la materia sonora como medio, entre el ruido, el silencio y lo inaudible, la música resiste al orden de la comunicación, de la información y de las consignas. La música, como otras expresiones artísticas, no tiene ninguna relación con la comunicación, no contiene la menor dosis de información, ni pretende hacer circular ninguna consigna, salvo en términos de acto de resistencia. La música no es un lenguaje, afirma Xenakis,[23] y la voz, que aún no es música, deviene musical en la medida en que se libera de las coordenadas del lenguaje, enuncia Deleuze. Nueva-

[22] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *op. cit.*

[23] *Cf.* Xenakis, Iannis, *op. cit.*, p. 353.

mente, la música no es un lenguaje, ni siquiera es discursiva, pero produce signos susceptibles de exégesis múltiples, puesto que es una acción semiótica desterritorializante. La idea de que existe una estrecha relación entre la música y el lenguaje, al punto de hacer pasar una por la otra, proviene de los griegos antiguos, que usaban el mismo término *musiké* para designar tanto a una como a la otra. Pero Deleuze y Guattari recusan una semiología general que toma como modelo el lenguaje, en la que el lenguaje se presenta como guía y tutor del pensamiento, y donde el significante sujeta todos los modos de semiotización a un único registro. La preeminencia del lenguaje normalizador impide el acceso a semióticas particulares como las musicales. Los signos musicales desbaratan el sistema de las redundancias dominantes, del lenguaje normalizador, y operan previo a toda significación. El signo musical es un efecto, es aquello que fulgura en un intervalo y emerge en un campo de representación para dislocarlo, para fracturarlo. En este sentido, lo interesante en la música es proponer un nuevo reparto de lo audible, proponer mediante el sonido un nuevo modo de usar el oído y establecer nuevos umbrales de percepción.

En cada composición hay conjunciones de signos que adquieren sentido en las conjunciones mismas. Y los regímenes de signos remiten a máquinas. Pues bien, hay una máquina abstracta propiamente musical que ocupa el plan de consistencia sonoro y que se define abstractamente como la desterritorialización sonora. La máquina abstracta musical, como conjunto de procesos de desterritorialización sonora, es máquina de máquinas. Pues las maquinaciones, compuestas y componiendo un plan de consistencia, son singulares e inmanentes. Dicho de otro modo, hay una máquina abstracta propiamente musical compuesta de máquina-Xenakis, máquina-Schaeffer y máquina-Boulez. Puesto que ellos abren el agenciamiento musical hacia otras posibilidades, hacia devenires. No es que las máquinas remitan a Xenakis, Schaeffer o Boulez, que remitan a personas o compositores. Sino que ellos remiten a una máquina singular, a una maquinación particular, es decir, a las relaciones variadas en las que entra la materia sonora formando expresiones maquínicas producto de agenciamientos colectivos propiamente musicales. Xenakis o Boulez no designan un sujeto, sino el producto de

un agenciamiento que produce a su vez agenciamientos maquínicos, son casos particulares de agenciamientos. Esto se debe a que la máquina abstracta musical se actualiza en máquinas concretas.

La historia de la música es la historia de estos procesos, es la historia de un cierto trabajo sobre la materia sonora, de su consistencia, de sus transformaciones, de sus devenires. Pero la historia de la música no es su devenir, no se confunde con él, la historia es la estratificación del devenir de la música. Los estratos son formaciones históricas,[24] aquello que detiene el proceso, que lo inmoviliza y lo determina. En este sentido, la historia de la música no es sino el conjunto de condiciones de las que hay que huir o hacer huir para devenir. Pues el devenir escapa a la historia para crear aquello que la desborda, para crear algo nuevo. Los regímenes de signos remiten a la máquina abstracta musical que se actualiza en cada máquina concreta, por lo que, si hay una historia de la música, es en las maquinas concretas. El compositor "inventa agenciamientos a partir de agenciamientos que le han inventado, hace que una multiplicidad pase dentro de otra".[25] Componer es agenciar o estar en el medio entre un interior y un exterior. Es trazar una línea de fuga que haga huir la historia, alcanzar la transversal que desborda las formas preidentificadas de los esquemas estereotipados de lo que se supone significa componer, adquiriendo la consistencia de una obra. Componer es devenir, pero no devenir compositor, componer es devenir otra cosa que compositor. La música varía con los agenciamientos maquínicos, tratando de conseguir elaborar cada vez una materia más rica, que mantenga unidos los heterogéneos sin dejar de serlos. Busca alcanzar una materia más consistente o consolidada –signo musical– capaz de captar fuerzas cada vez más intensas. Siendo esto, la música no es la imposición de una forma a una materia, sino la liberación de una materia de expresión cada vez más rica, más compleja y consistente.

[24] Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. José Vásquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 75.

[25] Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos*, trad. José Vásquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 61.

17

UN FONDO QUE SUBE: DE LOS PECES DE DI BENEDETTO, A LA NATURALEZA ANIMAL DE MARTEL

ESTEBAN COBASKY

Lucrecia Martel, en su film *Zama,*[1] lee, por así decirlo, la novela de Antonio Di Benedetto,[2] hasta sus menores detalles. Respeta fielmente tanto su trama como sus personajes, la subjetividad que los anima y sus puntos de vista; recrea la ambientación en una ficticia y agobiante capital de provincia del Virreinato del Rio de la Plata; su burocracia y su aislamiento, su misoginia y su violencia contenida y explícita. Repite, también, los mismos temas, las mismas cuestiones abstractas y los mismos estados de ánimo: un sujeto fracturado, débil y cruel, como centro de un relato paródicamente existencial, el personaje de Don Diego de Zama que solo espera vivir, pero que no puede morir; la dialéctica opresiva entre un tiempo inexorable y destructor y un tiempo, que, como nunca transcurre, impide que nada cambie; la calma desesperación y la melancolía trágica que recorre toda la novela. Cambia, eso sí, mucho, mezcla episodios, agrega y quita diálogos, suaviza la estupidez, la lujuria, la pobreza de Diego de Zama y resalta su falta de esperanza. Se deshace, obviamente, del lenguaje del narrador, de aquello que hace de *Zama*, *Zama*, pero conserva, con suficiente fidelidad, frases e incluso el párrafo con el que comienza la novela (que no es el primero) es narrado en *off* al comienzo del film. Martel logra una adaptación, detallada, fiel; consistente, una interpretación, obviamente, que difiere, pero que repite el original.

Y, sin embargo, algo más ocurre entre el *Zama* de Martel y el de Di Benedetto, algo que no es exactamente del orden de la adaptación más o menos libre, más o menos fiel, sino de la aparición de la novela en la película. Lucrecia

---

1 *Zama,* dirección de Lucrecia Martel, Argentina, Brasil, 2017, film (115 minutos).

2 Di Bendetto, Antonio, *Zama*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.

Martel dirige un film en el que la novela de Di Benedetto se inserta, entera y fielmente, pero en una posición muy definida, como si la novela, como si todos los elementos que son llevados del texto escrito a la imagen y a los parlamentos de los actores fueran solo una parte de la película.

Los modos en que el *Zama* de Di Benedetto aparece en Martel son varios. Sin ser exhaustivo, podría enumerar los siguientes:

§ El personaje mismo de Don Diego de Zama, su carácter y personalidad, su pasado. Y, especialmente los afectos, tristes, que lo mueven y que circulan alrededor de él. El rostro de Zama.

§ La trama que, en líneas generales, es la misma, con cambios menores.

§ El ambiente opresivo que envuelve, en los primeros dos tercios del film, todo, y que refleja, de alguna manera, la sequedad del lenguaje del *Zama* de Di Benedetto y que, sobre todo, refleja la ausencia casi total de descripciones en la novela. El mundo de la novela es chato, sin imágenes, sin paisajes, sin detalles. Un mundo de útiles. Un lenguaje escueto, aparentemente preciso, operativo. Ni siquiera los personajes, al dialogar, dicen más que lo mínimo necesario para la trama. Todo es delirantemente económico en el lenguaje de *Zama.* En la película, este clima superficial, pragmático y agobiante, es minuciosamente construido.

Si bien es cierto que, a diferencia de un traductor, Lucrecia Martel no traiciona *Zama* al adaptarlo, también es cierto que lo somete a una torcedura tan importante, o, más bien, a una reubicación de sus elementos, que hacen de la película una criatura extraña y desemejante a la novela. Quiero avanzar en esta cuestión, porque me parece muy significativa. No hay en Martel una interpretación de la novela que transforme algunos elementos, o que omita algunos y resalte otros. No lee *Zama* desde cierto punto de vista. La operación es distinta, se parece, más bien, a una sumatoria, a un engorde del libro con nuevos elementos totalmente heterogéneos, a la introducción de algo así como un mundo nuevo que hace de marco, o más bien

de fondo, del anterior. El mundo de la novela era austero y existencialista. Era el mundo de un narrador en primera persona, miope, angustiado y cerrado en sí mismo, un mundo de un yo, roto, pero un yo al fin, y uno bastante pobre, por cierto. Todo esto está en la película perfectamente representado:

§ Un mundo de unos pocos personajes, casi todos varones, casi todos blancos, todos con nombre propio.

§ Una construcción de los interiores y de la ciudad donde transcurren las dos primeras partes de la película, hecha de planos cortos, cerrados, grises, sin profundidad, sin cielo, sin vegetación.

§ Repetición de planos cortos del rostro de los personajes. Especialmente Diego de Zama, en primer plano, ocupando la mitad de la imagen mirando hacia adelante, y expresando. Expresando angustia, desesperanza, cierta apatía o ansiedad, lujuria y sarcasmo quizá y nuevamente apatía o angustia. Pero no mirando más acá del espectador. El rosto de Zama no expresa un mundo posible.

§ Muchos de los diálogos entre personajes son fuera de campo, con voces en *off*.

Todos estos elementos van tejiendo una realidad levemente onírica, subjetiva, más opresiva que delirante. Es la vida de una subjetividad rota, desencajada, pero que no puede salir de sí misma, que no quiere salir de sí misma y que solo anhela (o solo cree anhelar) reproducirse.

Martel, sin embargo, introduce o, más bien, destaca hasta la exageración ciertos elementos, los transforma y los interpreta. Elementos que ya estaban en la novela, pero que, en la película, cobra una dimensión mucho mayor. Por un lado, una masiva *feminización*[3] de todos los personajes masculinos. En la novela de Di Benedetto esto ya estaba insinuado en el

[3] Pomeraniec, Hinde, "Lucrecia Martel: «Hay que usar las palabras indio, torta, puto, darles la vuelta y que sean palabras felices»" en *Infobae.com,* 24/09/2017 (consultado el 12/11/ 2017, URL: https://www.infobae.com/cultura/2017/09/24/lucrecia-martel-hay-que-usar-las-palabras-indio-torta-puto-darles-la-vuelta-y-que-sean-palabras-felices-2/).

personaje de Zama, en sus vacilaciones, su falta de voluntad, su deseo de ser amado y de tener hijos, su masculinidad débil (y cruel). Pero Martel produce otra cosa, un devenir-mujer generalizado y sutil de todos los personajes. Devenir que está en una multitud de gestos delicados y *afeminados* (cuenta Spregelburd que todo el elenco tuvo que aprender a bailar minué para el rodaje)[4] y modos de los personajes, sin que por eso dejen de ocupar un rol de blancos, españoles, crueles conquistadores. Dice Deleuze en *Mil Mesetas*: "La única forma de salir de los dualismos, estar-entre, pasar entre [...] es deviniendo constantemente";[5] y unas líneas más adelante escribe: "Ahora bien, si todos los otros devenires son ya moleculares, incluidos el devenir-mujer, también hay que decir que todos los devenires comienzan y pasan por el devenir mujer. Es la llave de los otros devenires".[6]

El modo en que Martel presenta este devenir es particular. No es un devenir de tal o cual personaje, ni siquiera del de Don Diego de Zama, aunque es de todos. El modo *femenino* en los gestos y en las entonaciones, en las costumbres y en los vestidos, remite, en realidad, a un mundo inventado: un Paraguay del siglo XVIII, con sus funcionarios españoles y su burocracia donde los altos cargos, españoles, son delicados y amanerados como en una corte impúdica y libertina de literatura francesa. Es importante destacar que ni Di Benedetto ni Martel intentan hacer una reconstrucción de época, ni tampoco sus personajes adquieren ningún tipo de ridiculez, no hay humor en este devenir (tampoco sobriedad). Es decir, esta suerte de devenir mujer de los personajes es un modo, sutil, de producir un mundo, no de parodiar otro.

De alguna manera, lo que Martel hace con *Zama*, con Don Diego de Zama es refutarlo, rechazarlo en todo lo que tiene de sujeto, de yo, de identitario. Zama es, no lo olvidemos, varón, blanco, adulto, colonizador,

[4] Mazzini, Martín, "Lucrecia Martel: «No puedo avalar con mi película las fantasías violatorias»" en *La Nación,* 27/09/2017 (consultado el 12/11/2017, URL: https://www.lanacion.com.ar/2066908-lucrecia-martel-no-puedo-avalar-con-mi-pelicula-las-fantasias-violatorias).

[5] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 278.

[6] *Ibíd.*, p. 279.

macho violento, pacificador de indios, padre y padre ausente, funcionario judicial, y es todo esto a pesar de que el *Zama* de Di Benedetto quiera hacer temblar todas estas categorías. Martel dirige su película intentando producir en Zama todo lo que en Zama está ausente, o en un estado virtual. Produciendo una diferencia, haciéndolo devenir. Deleuze dirá sobre estos devenires:

> Eliminar todo lo que es exceso, muerte y superfluidad, queja y reproche, deseo no satisfecho, defensa o alegato, todo lo que enraíza a cada uno (a todo el mundo) en sí mismo, su molaridad [...]. En este sentido, devenir todo el mundo es hacer del mundo un devenir, es crear zonas de multitud, es crear un mundo, mundos, es decir, encontrar sus entornos y sus zonas de indiscernibilidad.[7]

¿Qué es este mundo que produce Martel?

De alguna manera, lo que Martel hace en *Zama* es producir una serie de devenires en la novela de Di Benedetto. Hay, en Martel, una intencionalidad política explícita en esto. Introducir una perspectiva minoritaria, no hegemónica, como modo de leer a Di Benedetto y también como modo de suplementarlo. Porque si hay un sutil devenir-mujer en los personajes varones del film, hay también, y en forma mucho más explícita, un devenir mujer, devenir multitud, devenir animal en el film. Martel introduce algunos elementos muy marcados:

§ Las mujeres de pueblos originarios y afroamericanas, siempre en grupo, no individualizadas, hablando en sus lenguas. *Zama* se filmó entre los Qom y Martel en una entrevista, recuerda que, según Deán Funes, "en las ciudades de la colonia española, a cualquier hora del día hay indios insomnes vagando por las calles".[8] La presencia de las mujeres aborígenes y afroamericanas (y también varones) no está en la novela y tampoco ocupan ningún lugar en la trama de la película, sino que hace como de un fondo, tanto de la imagen, como de la historia misma que nos es contada.

[7] *Ibíd.*, p. 281.

[8] Mazzini, Martín, *op. cit.*

§ Los animales. Ya Di Benedetto escribe uno de los mejores libros sobre animalidad de habla hispana, uno de los más inquietantes y extraños, uno de los más kafkianos, *Mundo animal*, en 1953. Pero Martel hace otra cosa, Martel puebla los planos de animales cotidianos que se vuelven inverosímiles: caballos, perros, gallinas, vicuñas o llamas, que no cumplen ninguna función narrativa, que no aportan nada al paisaje. Los animales no actúan, están ahí. Nos miran, dejan que la cámara se enamore de ellos. Los animales de Martel tienen un rostro que sí nos revela un mundo. Sin duda, durante todo el film, a través de sus miradas (la de los caballos, la de la llama del gobernador, la del perro del encomendero) un mundo extraño se muestra.

§ Y los devenires mismos: niños-gallina, aborígenes cazadores que devienen animales y cazan hombres, capitanes picados por arañas que devienen caballos, la alternancia *z/ll* entre los fonemas de *Zama* y de *llama*, con la llama blanca que, quizá en una de las escenas más potentes del film, nos observa directamente a todos los espectadores. Hay un devenir vegetal del propio Diego de Zama y un devenir mineral de los criminales. Hay cocos, que son huevos de cristales. La referencia al devenir no puede ser más clara. La lista es enorme.

Hay, en todo esto, un elemento más o, más que un elemento, una forma, que organiza todo el film. Porque Martel contrapone. Contrapone a un Diego de Zama, personaje existencialista, representante del fallo del humanismo, de la fractura del sujeto, del sinsentido, con un mundo, y lo hace en una forma bastante peculiar. Diego de Zama y el mundo de los españoles blancos se construyen en un primer plano cinematográfico, con personajes identificados. Las aborígenes, los animales, lo vegetal se construye en un segundo plano, en un fondo, que está siempre detrás. En el segundo plano no hay trama. Todo el film transcurre en el primero y en los parlamentos en castellano. Pero detrás, en un plano casi opuesto, como marcando una diferencia, otro film aparece, uno sin identidades fijas, de aborígenes, animales, niños, donde nada transcurre, pero todo deviene.

Incluso Zama deviene niño gallina, camalote, agua, sin dejar de ser Zama. Los dos planos dialogan, se cruzan, pero nunca se confunden. Este plano del devenir es el fondo del film.

Dice Deleuze:

> En lugar de una cosa que se distingue de otra imaginemos algo que se distingue y que sin embargo aquello de lo cual se distingue, no se distingue de él. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiera de lo que no se distingue. Se diría que el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo.[9]

Si leemos de esta forma el modo en que Martel desarrolló su *Zama*, podemos entender mejor qué es este engorde de elementos nuevos que ella agrega y que no son trama, ni personaje, ni paisaje, ni marco, ni situación, que no tienen función en la economía narrativa, pero que tampoco vienen solo a construir imagen de fondo. Son el fondo preindividual que sube, que se muestra. Sería errado preguntar si algo de esto ya estaba en Di Benedetto. La respuesta sería sí y no, o ni sí ni no. Es errado afirmar, como hice, que se contraponen.

> Al operar bajo todas las formas, la individuación como tal es inseparable de un fondo puro que hace surgir y arrastra consigo. Es difícil descubrir ese fondo y a la vez, el terror y la atracción que suscita. Remover el fondo es la ocupación más peligrosa, pero también la más tentadora en los momentos de estupor de una voluntad obtusa. Pues ese fondo, con el individuo sube a la superficie, y sin embargo no adquiere forma ni figura. Está allí, mirándonos fijamente, aunque sin ojos. El individuo se distingue de él, pero él no se distingue del individuo, continúa abrazándose a lo que se divorcia de él. [...] es como la tierra para el zapato.[10]

(Recordemos a Zama quitándose la tierra de los zapatos, meticulosamente, una y otra vez.) Es decir que algo del mal llamado existencialismo de Zama (el personaje y la novela) se mantiene en la película perfectamente diferenciado de un fondo, que sin embargo no podemos diferenciar de él. La apuesta de Martel, al filmar *Zama* de esta manera, ya no es solo política, en el sentido

---

9 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición,* trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 61.

10 *Ibíd.*, p. 233.

de un cierto activismo, sino política en el sentido de una elección ontológica. Martel puebla, engorda *Zama* con un fondo preindividual sacado a la luz, sin dejar de ser fondo. Martel viene a mostrar que la potencia del individuo no está nunca en sus formas, sino en ese vínculo fluido con su proceso de individuación, y que esta potencia es contraria a toda forma estabilizadora del sujeto.

> [...] el *Yo* y el *yo* deben ser superados para llegar al abismo indiferenciado, pero ese abismo no es algo impersonal, ni un Universal abstracto, que está más allá de la individuación. Por el contrario, son el *Yo* y el *yo* los que constituyen el universal abstracto. Deben ser superados, pero por y en la individuación, para dirigirse hacia los factores individuantes que los consumen [...]. Lo insuperable es la individuación misma. Más allá del *yo* y del *Yo* no está lo impersonal, sino el individuo y sus factores, la individuación y sus campos, la individualidad y sus singularidades preindividuales [...]. Por esta razón el individuo en intensidad encuentra su imagen psíquica, no en la organización del *yo* ni en la especificación del *Yo*, sino por el contrario, en el *Yo* fisurado y en el *yo* disuelto.[11]

Porque la individuación que se vuelve visible, en el film de Martel, ya no es la de un personaje (acaso la ficción nunca produzca individuos), sino la de un mundo, el mundo de Zama, y la de una obra. Como si el recorrido de Martel fuera al revés, desde la imagen psíquica del *Yo* fisurado que nos narra la novela de Di Benedetto, a la individuación, y de allí a sus campos intensivos y preindividuales, que en nada se asemejan ya al individuo que producen. Como si el personaje central, cuyas desventuras guían todas las tramas, ya no fuera tan interesante, ni tan rico, ni tan central como el fondo del que surge.

Entiendo, en este punto, que uno de los grandes hallazgos de Martel en *Zama*, es esta posibilidad de hacer visible este fondo preindividual, y hacerlo de un modo directo y coexistente. Porque si bien algo deviene en el film de Martel, como ya dije, lo particular de su modo de construir la imagen es la actualidad simple y directa en la que el fondo –ya no virtual, sino actual– coexiste con la superficie, sin superponerse, hasta acabar tomando la pantalla y eclipsando todo el resto. De ahí el sutil clima onírico de toda la película (los sueños son preindividuales siempre); y de ahí la importancia de la escena, al

[11] *Ibíd.*, p. 384.

comienzo de la segunda parte donde Don Diego ve avanzar una caja por el piso, como si estuviera animada por fantasmas, para, inmediatamente, levantarla y develar, en su interior, al niño que la arrastraba, y de ese modo hacernos ver que todos los planos, mágicos, oníricos, subjetivos que pueblan el film colapsan al final en un único registro actual y concreto.

El modo particular de leer *Zama* que tiene Martel, entonces, ya no se refiere a un modo de interpretar la novela, sino a la ontología misma donde coloca desde las subjetividades y la trama de los personajes, hasta el paisaje y los rostros y los sonidos; y al modo en que esa ontología anti-hegemónica y militante de devenires, se nos muestra. Una lectura profundamente anti-metafísica y anti-subjetivista para una novela que coquetea con ambos. Porque donde Di Benedetto es sutilmente paródico y ambiguo, Martel ya es concreta y materialista. Quizá el humor de Martel esté, simplemente, en el modo en que, enfrentada a una obra canónica –y vanguardista– de la literatura argentina del siglo XX, la desarticula completamente y la transforma en denuncia de sí misma, sin cambiarle, en realidad, nada.

18

NIETZSCHE Y LA LITERATURA
LA SINTOMATOLOGÍA TRANSCENDENTAL DE *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*

PAOLO VIGNOLA

> Lo que este libro hubiera debido mostrar es, entonces, la aproximación de una coherencia que no es ni la nuestra, la del hombre, ni la de de Dios o del mundo. En este sentido hubiera debido ser un libro apocalíptico (el tercer tiempo en la serie del tiempo).
>
> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*[1]

Diferencia y repetición es sin duda un libro nietzscheano. Si se excluyen los dos textos enteramente consagrados a Nietzsche, es quizá el libro más nietzscheano de los que conforman la propuesta filosófica de Deleuze, incluyendo en este conjunto a los libros que el pensador francés escribió con Guattari. La presencia de Nietzsche en este libro no solo es continua e insistente, sino que aun cuando el filósofo alemán no es nombrado, su influjo es perceptible y teje las relaciones establecidas entre los demás filósofos analizados por Deleuze, así como entre ellos y los literatos que el filósofo francés elige para desarrollar una especie de sintomatología transcendental. En particular, en su enfoque en la estupidez como síntoma transcendental de un malestar teórico del pensamiento, el libro del 1968 expresa un equilibrio metaestable entre el aporte de Nietzsche y las obras de los escritores sobre los que Deleuze venía trabajando y trabajará a continuación: Proust, Carroll, Artaud, Tournier, Blanchot, entre otros. Ahora bien, ante el abanico de las figuras estéticas y de los personajes

[1] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M.S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 18.

conceptuales actuantes en el libro, tal vez no resulta muy evidente que Nietzsche sea no solo el autor más influyente para Deleuze, sino también su mejor amigo filosófico, aquel amigo que decide seguir hasta el final y, a veces, pese a la locura de sus acciones o de su pensamiento. Aún más, en el caso de *Diferencia y repetición*, es como si Deleuze decidiera continuar el trabajo nietzscheano, es decir, escribir una especie de continuación de *Así habló Zaratustra*. Pero en vez de seguir el cuento con sus personajes, Deleuze quiere ir más adelante teóricamente, es decir, avanzar en la formulación del eterno retorno y de la voluntad de poder.

A este propósito, cabe señalar que si *diferencia* y *repetición*, dentro de la perspectiva deleuziana, son precisamente los términos que hacen falta para describir el eterno retorno como, justamente, repetición de lo diferente, esos mismos términos son elevados a un nivel inédito con respecto a los análisis nietzscheanos y hacia un objetivo no-nietzscheano –pero tampoco anti-nietzscheano–: el empirismo transcendental. El siguiente pasaje parece expresar esta operación conceptual a la vez audaz y rigurosa:

> El eterno retorno no hace volver lo mismo y lo semejante, sino que deriva él mismo de un mundo de la pura diferencia. [...] El eterno retorno no tiene otro sentido que este: la ausencia de origen asignable, es decir, la asignación de origen como diferencia, que relaciona lo diferente con lo diferente para hacerlo (o hacerlos) volver en tanto tales. En este sentido, el eterno retorno es, realmente, la consecuencia de una diferencia originaria, pura, sintética, en sí (lo que Nietzsche llamaba la voluntad de poder). Si la diferencia es el en-sí, la repetición en el eterno retorno es el para-sí de la diferencia. [...] La repetición no es ni la permanencia del Uno como tampoco la semejanza de lo múltiple. El sujeto del eterno retorno no es lo mismo, sino lo diferente, ni lo semejante, sino lo disímil, ni el Uno, sino lo múltiple, ni la necesidad, sino el azar. Más aun, la repetición en el eterno retorno implica la destrucción de todas las formas que impiden su funcionamiento, categorías de la representación encarnadas en lo previo a lo Mismo, a lo Uno, a lo Idéntico, a lo Igual.[2]

[2] *Ibíd.,* pp. 194-195.

En este sentido se podría afirmar que, aunque Deleuze nunca consideró explícitamente semejante hipótesis, parece posible leer *Diferencia y repetición* como la continuación y el epílogo teóricos de *Así habló Zaratustra*. Continuación y epílogo que hubieran sido necesarios, según el propio filósofo francés, en la medida en que en el poema nietzscheano apenas se podían vislumbrar las características del eterno retorno y de la voluntad de poder, las cuales nunca fueron desarrolladas:

> No se trata de una obra acabada, sino bruscamente interrumpida por la locura. No hemos de olvidar que los dos conceptos fundamentales de eterno retorno y voluntad de poder apenas llegaron a ser esbozados por Nietzsche, y no fueron objeto de las exposiciones y desarrollos que Nietzsche había previsto [...] no puede considerarse que el eterno retorno haya sido expresado o formulado por Zaratustra; está más bien oculto en los cuatro libros del *Zaratustra* [...] Se trata, pues, de una simple introducción, que incluso puede implicar deformaciones deliberadas.[3]

Entonces, si una de las tareas mayores de *Diferencia y repetición* consiste en poner en la luz lo que está oculto en *Así habló Zaratustra*, según la perspectiva deleuziana lo que quedaba indeterminado era el estatuto trascendental de la diferencia. Así, Deleuze se da la tarea de llevar a cabo lo inacabado en Nietzsche, buscando los elementos faltantes para una teoría transcendental del devenir y del eterno retorno en los pliegues de los autores convocados. Desde esta hipótesis, el famoso asunto de que *Diferencia y repetición* carecía de mantequilla,[4] debido a la escasez o fugacidad de los ejemplos estéticos, culturales, literarios y al estilo de escritura a veces demasiado abstracto, no sería más que un síntoma de esta voluntad de escribir la continuación del poema en lenguaje puramente filosófico, inclusive transcendental: se trataría entonces del pasaje de un poema filosófico, el de Nietzsche, a un ensayo poemático, es decir compuesto por personajes conceptuales, precursores ciegos y sintomatólogos recogidos de la literatura y de la filosofía.[5] En otras palabras, y al parafrasear la

[3] Deleuze, Gilles, "Conclusiones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno", en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J.L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 155-156. Véase también Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.,* pp. 150, 437.

[4] *Cf.* Rosset, Clement, "Secheresse de Gilles Deleuze", en *Arc*, n. 49, 1972.

[5] Sobre este tema, *cf.* Tynan, Aidan, *Deleuze's Literary Clinic: Criticism and the Politics of Symptoms*.

famosa definición de Von Clausewitz, diremos que *Diferencia y repetición* es la continuación de *Así habló Zaratustra* por otros medios. Se trata de medios filosóficos y transcendentales, distintos de los metafóricos y literarios, a pesar de que estos mismos medios transcendentales a menudo son tomados del campo de la literatura, como ocurre con Artaud y Proust, de manera emblemática.

Desde esta consideración relativa a *Diferencia y repetición*, podríamos hasta atrevernos a considerar *Lógica del sentido* como el auténtico post-Zaratustra, con su personaje conceptual –Alicia–, que lleva a cabo la tarea indicada por el profeta nietzscheano, una tarea con la que solo el niño hubiera podido cumplir: el juego del devenir y las interpretaciones como auténticas transformaciones del sentido y como puros acontecimientos. En tanto personaje conceptual, Alicia lleva a cabo el devenir-mujer de Zaratustra, y a partir de ahí permitirá la proliferación de todo el abanico de devenires menores que habitarán los libros sucesivos de Deleuze, incluso y particularmente los escritos con Guattari. Pero esta ya es otra historia, o mejor dicho, otro devenir, con respecto a lo que quisiera mostrar en este ensayo.

Así leyó Zaratustra

Ante la presencia constante de Nietzsche en *Diferencia y repetición* no debemos equivocarnos: no se trata, para Deleuze, de comentar a Nietzsche, o sea de leerlo y analizarlo bajo los lentes de la filosofía contemporánea o desde su propia perspectiva. La tarea de Deleuze parece ser otra, y más que ser "deleuziana", como trataré de mostrar, es una tarea nietzscheana, en el sentido de que en *Diferencia y repetición* es el texto nietzscheano -especialmente por medio de sus personajes- el que *interpreta* y *evalúa* a los autores convocados por Deleuze. En este sentido, si es verdad que todavía no se trata de un nuevo tipo

Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012; Buchanan, Ian, "Symptomatology and Racial Politics in Australia", en *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 3, 1, 2012, 110-124; Sauvagnargues, Anne, *Deleuze et l'art,* Paris, Presses Universitaires de France, 2005. Cabe señalar que los conceptos de síntoma y de sintomatología son desarrollados por Deleuze desde *Nietzsche y la filosofía* [trad. cast.: C. Artal, Barcelona, Anagrama, 2002].

de libro, del cual Deleuze planteó la necesidad,[6] *Diferencia y repetición* por lo menos expresa un nuevo tipo de lectura, una experimentación donde quien lee los textos para analizarlos ya no es simplemente el filósofo francés, sino precisamente el personaje conceptual de Nietzsche con sus múltiples matices y metamorfosis: Dioniso, Zaratustra, Anticristo, etc.

En tanto continuación contemporánea del libro de Nietzsche, *Diferencia y repetición* se apoya en un conjunto de autores leyéndolos con las gafas nietzscheanas, o mejor dicho, con las gafas de Zaratustra, de Dioniso, del Anticristo, del León y del niño, entre otros. En otras palabras, si en *Nietzsche y la filosofía* y en *Nietzsche* Deleuze mezcla hasta la indiferenciación su escritura con la del filósofo alemán, hacia la constitución de lo que años después definirá como un "discurso indirecto libre",[7] en *Diferencia y repetición* se asiste entonces a una especie de *lectura indirecta libre*, donde ya no se sabe *quién está leyendo* los textos puestos en análisis por Deleuze: ¿Nietzsche?, ¿Nietzsche-Deleuze?, ¿Zaratustra?, ¿Dioniso?, ¿el Niño?

La dimensión de esta lectura indirecta libre es tal que cada uno de los autores convocados por Deleuze es medido en base a su proximidad o distancia con Nietzsche. Esto puede ocurrir de manera explícita, como con Heidegger,[8] semi-explícitamente, es decir por medio de una introducción explícitamente nietzscheana al análisis de un caso específico, como en el caso del Idiota de Dostoievski o de la individuación de Simondon,[9] o bien implícitamente. Los casos implícitos se encuentran en las lecturas que Deleuze hace de Bergson, y de Proust, pero también en el juicio deleuziano acerca del Idiota como superación de la *Crítica de la razón pura* o acerca de Bouvard y Pécuchet como superación del *Discurso del método*:[10] se trataría siempre de superaciones nietzscheanas, en la medida en que ponen en tela de juicio algunos elementos pertenecientes a la imagen dogmática y *lato sensu* moral del pensamiento. Por

6 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 18; Deleuze, Gilles, *La isla desierta*, *op. cit.*, p. 324.

7 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 82-112.

8 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 303-304.

9 *Ibíd.,* p. 170; pp. 367-368.

10 *Ibíd.,* p. 407.

otro lado, al seguir con esta línea interpretativa, se vuelve posible considerar a *Diferencia y repetición* como el cumplimiento de *Así habló Zaratustra* por medio también de esas mismas superaciones de Kant y de Descartes, llevadas a cabo respectivamente por Dostoievski y Flaubert.[11]

Este tipo de lectura indirecta libre desarrollada por Deleuze, mezcla casi alquímicamente fuentes y lectores, es decir textos y gafas, hacia un hundimiento filológico, su *mise en abîme*, un devenir de la lectura o una lectura del devenir. Las fuentes no son separables de la lectura que de estas se puede hacer y, en este sentido, también la propia lectura interpretante de una fuente depende de una o más fuentes, hasta el punto en que parece lícito afirmar que la lectura misma, o sea la acción de leer, es una fuente, por lo menos cuando se lee con las gafas de otro. Para explicar este tipo de lectura, se podría pues aplicar las mismas palabras que François Zourabichvili utilizó para describir el discurso indirecto libre:

> La insistencia contagiosa del otro en el devenir es un leitmotiv del pensamiento de Deleuze: "tantos seres y cosas piensan en nosotros", "todas las voces presentes en una voz, los destellos de muchacha en un monólogo de Charlus", "el rumor en el que abrevo mi nombre propio, el conjunto de voces, concordantes o no, del que extraigo mi voz", "siempre una voz en otra voz". Así Deleuze es llevado a retomar la teoría del discurso indirecto libre, y a definirlo ya no como un mixto empírico de directo e indirecto que supondría sujetos preconstituidos, sino como una enunciación originariamente plural donde se "complican" voces distintas aunque indiscernibles, una enunciación impersonal que preside la diferenciación de los sujetos.[12]

En vez de la voz, entonces, habría que tomar en cuenta la vista; pasar de "una voz en otra voz" a *una mirada en otra mirada*, es decir un punto de vista implicado en otro punto de vista, según la propia relación transcendental entre diferencias establecida en el libro. En este sentido, es interesante que Zourabichvili describa a la propia diferencia como "punto de vista": "La diferencia vuelve en cada una de las diferencias; cada diferencia [...] constituye

[11] *Ibídem*.

[12] Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 159.

un determinado punto de vista sobre todas las otras, que a su vez son puntos de vista".[13]

Repetir el eterno retorno

Ahora bien, aunque el lector quede indiscernible y cambiante, indeterminado entre los personajes de Nietzsche, el escritor no puede ser sino Deleuze y nadie más que él, sobre todo porque su escritura seca, que no deja espacio a grandes momentos estéticos ni tampoco a un verdadero y rico discurso indirecto libre, testimonia el afán personal y la determinación de hacer lo que Nietzsche dejó inacabado –y nada más que esto-, para llevarlo al plano transcendental. A este propósito, en una entrevista tras la publicación de *Diferencia y repetición*, Deleuze anunciaba un cambio importante en la forma de escribir, particularmente en el campo de la literatura:

> El descubrimiento que hoy se anuncia, me parece, es el de un mundo muy populoso hecho de individuaciones impersonales o incluso de singularidades pre-individuales (este es el "ni Dios ni el hombre" del que hablaba Nietzsche, la anarquía coronada). Los nuevos novelistas no hablan de otra cosa: hacen hablar a esas individuaciones no personales, a esas singularidades no individuales.[14]

Deleuze no hace hablar a esas individuaciones y singularidades, sino que es él quien –por medio de Nietzsche y Klossowski en particular– individua y singulariza los textos, filosóficos y literarios, para justamente hacer que esos textos proporcionen los componentes conceptuales necesarios para llevar a cabo el eterno retorno y la voluntad de poder como conceptos claves del empirismo trascendental.

Muy probablemente, la definición otorgada por Philippe Mengue del doble movimiento simultáneo del devenir nietzscheano de Deleuze y del devenir deleuziano de Nietzsche,[15] encuentra aquí su sentido filológico más claro y

[13] *Ibíd.*, pp. 109-110.

[14] Deleuze, Gilles, *La isla desierta*..., *op. cit.*, p. 180.

[15] Véase Mengue, Philippe, "Presentation de Nietzsche et la philosophie", en AAVV, *Tombeau de Gilles*

poderoso, pero también su particularización como devenir nietzscheano de las fuentes deleuzianas y devenir deleuziano de *Así habló Zaratustra*.

De manera parecida al propósito expresado en el prólogo de *Diferencia y repetición*, cuando manifiesta la voluntad de inspirarse en el *Pierre Menard* de Borges,[16] Deleuze parece volver el libro real de Nietzsche en un libro imaginario, un libro acerca del transcendental que Nietzsche nunca escribió. Se trata entonces de la repetición y del simulacro, sobre el plano trascendental, de *Así habló Zaratustra*, donde lo que se repite *en différance* es el eterno retorno, finalmente llevado a cabo por Deleuze mediante el planteamiento de tres síntesis temporales y el descubrimiento del modo temporal del futuro como auténtico círculo de selección.[17] Al eterno retorno siempre le concierne lo nuevo, lo que tiene que llegar y nunca lo que pasó: el eterno retorno del porvenir, "pura forma vacía del tiempo", elimina las demás temporalidades, del presente y del pasado, para volverse autónomo, incondicionado, inclusive del propio actor –Zaratustra, quien debe morir para que se cumpla la doctrina–. El eterno retorno solo repite el futuro, solo afirma el puro porvenir, no vale más que para el porvenir:

> Es evidente que el *Zaratustra* de Nietzsche es un drama, es decir, un teatro. El antes ocupa la mayor parte del libro en la modalidad del defecto o del pasado: esa acción es demasiado grande para mí [...]. Luego viene el momento de la cesura o de la metamorfosis, "el Signo", donde Zaratustra se torna *capaz*. Falta el tercer momento, el de la revelación y la afirmación del eterno retorno, que implica la muerte de Zaratustra. Es sabido que Nietzsche no tuvo tiempo de escribir esa parte, que él había proyectado. Por eso hemos podido considerar permanentemente que la doctrina nietzscheana del eterno retorno no estaba dicha, sino que estaba reservada para una obra futura: Nietzsche expuso tan sólo la condición pasada y la metamorfosis del presente, pero no lo incondicionado que debía resultar de ellas como "porvenir".[18]

Deleuze, Paris, Mille Sources, 2000, p. 177.

16 Véase Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 19; un interesante comentario de la relación entre Deleuze y Borges en el marco de la doctrina del eterno retorno se halla en el ensayo de Martin, Jean-Clet, "L'eternel retour entre Deleuze et Borges", en Gelas, Bruno, y Micolet, Hervé (dir.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie,* Nantes, Cécile Défaut, 2007, p. 201.

17 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 438-439.

18 *Ibíd.,* p. 150.

La repetición diferenciante de *Así habló Zaratustra* y del eterno retorno, llevada a cabo por esta "obra futura" que es *Diferencia y repetición*, tendrá que generar una nueva imagen del pensamiento, "la imagen de un pensamiento sin imagen, de un pensamiento inmanente que no sabe de antemano lo que significa pensar",[19] dibujada por medio de las nuevas herramientas trascendentales establecidas por Deleuze tras su reconocimiento en la obra nietzscheana: necedad, fatiga, violencia, novedad, que conforman las "estructuras del pensamiento como tal"[20] e indican la contingencia y la exterioridad del encuentro entre el pensamiento y su afuera. Estos elementos son literalmente sintomatológicos, en la medida en que expresan el enlace originario entre el pensar y el padecer, entre logos y pathos, como forma empírico-trascendental del pensamiento: el pensador es un paciente, en la medida en que pensar es antes que nada una pasión,[21] la pasión del devenir-activo del pensamiento mismo.

Sintomatología trascendental

En el análisis deleuziano de Artaud -como artista, pensador y auténtico paciente del pensamiento-, es posible encontrar una mezcla excelente de estos elementos literalmente pato-lógicos, no solo elevados al estatuto del trascendental sino también guardando su naturaleza sintomatológica. La larga cita siguiente permite detectar a la vez, en un único gesto argumentativo, todos estos elementos sintomatológicos y trascendentales que Deleuze ve emerger de la correspondencia entre Artaud y Pierre Rivière, el entonces director de la Nouvelle Revue Française:

> Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su desmoronamiento central, su fisura, su propio "no poder" natural, que se confunde con la más grande potencia [...]. Artaud persigue en todo esto la terrible revelación de un pensamiento sin imagen y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la dificultad como tal, y su cortejo de problemas y preguntas, no son un estado de hecho, sino una

19 Zourabichvili, François, *op. cit.*, p. 86.

20 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 232.

21 *Ibíd.,* p. 156; Zourabichvili, François, *op. cit.*, p. 33.

> estructura de derecho del pensamiento. Sabe que hay un acéfalo en el pensamiento, como hay un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnóstico en la sensibilidad. Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra, todo el resto es arbitrario, y puro adorno). Pensar es crear, no hay otra creación, pero crear es, primero, engendrar "pensar" en el pensamiento.[22]

De las consideraciones sintomáticas expresadas por Artaud en su correspondencia con Rivière, Deleuze extrae los componentes sintomatológicos de su empirismo trascendental: la *necedad* implicada en el "desmoronamiento central [del pensamiento], su fisura, su propio «no poder» natural";[23] la *fatiga* o dificultad como "estructura de derecho del pensamiento";[24] la *violencia* a la cual el pensamiento tiene que ser sometido para sacudir su necedad y acefalia constitutivas; y la *novedad* como objetivo mismo del pensamiento: "hacer nacer lo que no existe todavía", es decir "engendrar «pensar» en el pensamiento".[25] Esta operación direccionada hacia el derecho del pensamiento, que completa la relación entre la literatura y el trascendental inaugurada por el trabajo sobre Proust,[26] está acompañada por un devenir nietzscheano de Artaud, el cual consiste en la transvalorización del padecer, de la fatiga, de la necedad y de la violencia en un devenir activo y creador del pensamiento, al límite de sus facultades, hacia la novedad.

Más en general, y para terminar, se puede afirmar que es justamente en el devenir nietzscheano de los literatos, fomentando sus devenires activos, que Deleuze halla la posibilidad de tratarlos como sintomatólogos trascendentales, es decir, "precursores oscuros",[27] necesarios para escribir en la frontera con el no saber, "en esa punta extrema que separa nuestro saber y nuestra ignorancia, y que nos hace pasar el uno dentro de la otra".[28] Es exactamente en este punto fronterizo entre saber e ignorancia, entre potencia e impotencia del pensamiento, entre amistad y enemistad, que se dieron las condiciones teóricas y expresivas para tratar de llevar a cabo lo inacabado nietzscheano. Así, Deleuze convoca a los literatos y a sus intercesores filosóficos para crear, por medio de diferencias y repeticiones, variaciones y enmascaramientos, el eterno retorno del discurso indirecto libre que caracteriza su filosofía: "Hay siempre otro aliento en el mío, otro pensamiento en el mío, otra posesión en lo que yo poseo, mil cosas y mil seres implicados en mis complicaciones: todo verdadero pensamiento es una agresión";[29] una agresión como la de Nietzsche, que Deleuze padeció[30] pero que también disfrutó a lo largo de su carrera filosófica y que, tal vez, define cómo debería ser la amistad entre pensadores: agresiva, paradójica, necesaria, cómplice.

Si el subtítulo de *Así habló Zaratustra* es "un libro para todos y para nadie", quizá *Diferencia y repetición* sería un libro para uno, para *un* amigo, es decir Nietzsche, o sea "todos los nombres de la historia".[31]

22 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 192.

23 *Ibídem*.

24 *Ibídem*.

25 *Ibídem*.

26 *Cf.* Deleuze, Gilles, *Proust y los signos*, trad. F. Monge, Barcelona, Anagrama 2006.

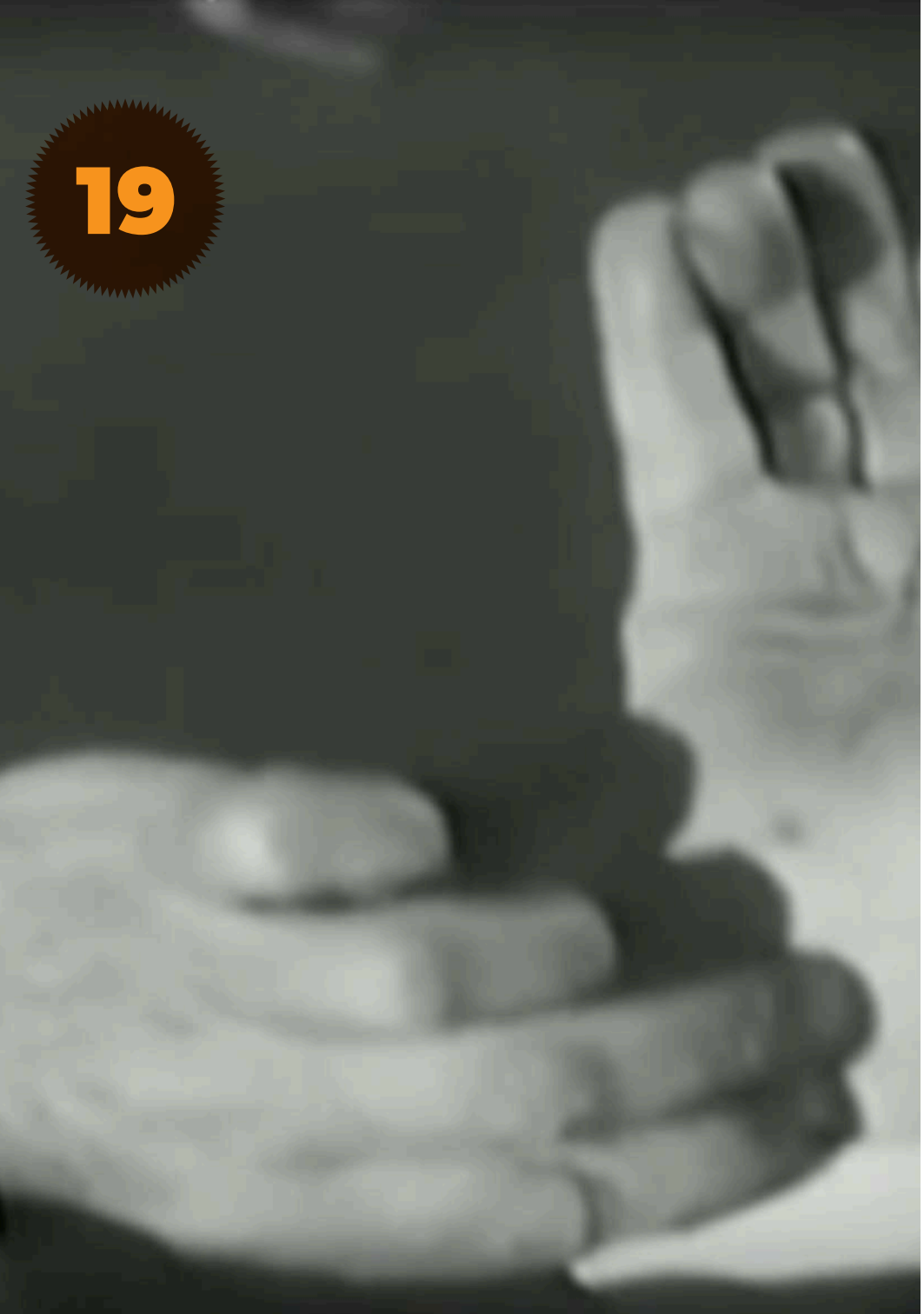
27 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 441.

28 *Ibíd.*, p. 18.

29 *Ibíd.*, p. 159.

30 Me refiero al ensayo autobiográfico "Carta a un crítico severo", en Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2006.

31 Nietzsche, Friedrich, *Carta a Jacob Burckhardt del 6 de enero del 1889*, en *Correspondencia*. *Volumen VI. Octubre 1887, enero 1889*, trad. L. E. de Santiago Guervós, Editorial Trotta, 2012, carta n. 1256.



19

LA EXPERIENCIA ESTÉTICA DE LO TRÁGICO EN *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*

OLGA DEL PILAR LÓPEZ

El señor cuyo oráculo está en Delfos ni dice,
ni oculta, sino hace señales.

Heráclito. *Fragmentos* [1]

Introducción

Empezaremos con algunas preguntas para, a continuación, plantear nuestra hipótesis de trabajo. ¿Es *Diferencia y repetición* un texto dramático? Es decir, ¿escribe Deleuze este texto con la estructura trágica que agruparía en las tres síntesis del tiempo? O bien ¿intenta Deleuze solamente completar *Zaratustra* cuando encamina todos sus esfuerzos a reflexionar sobre el eterno retorno y la composición de los simulacros? Veremos cómo estas preguntas se amplifican o complejizan con este escrito. Planteemos, por ahora, nuestra hipótesis de trabajo: el concepto de lo trágico no es aislado ni tangencial en la obra de Gilles Deleuze, bien por el contrario, el atraviesa completamente *Diferencia y repetición* y constituye un eje fundamental de su pensamiento. Si bien es posible reconocer que Deleuze elabora el problema de la diferencia y la repetición a través de diversos ejes que convocan al psicoanálisis, la ciencia, la filosofía y la literatura, veremos que lo trágico no es tangencial porque encaja completamente en la constitución de esta obra.

[1] Heráclito, *Fragments. Texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche*, Paris, PUF, 1986, p. 150 [En español existen varias traducciones. Puede consultarse: Kirk C. S., Raven, E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, trad. por J. G. Fernández, Madrid, Gredos, 2014, p. 276].

Podríamos decir que este libro tiene una escritura trágica, al menos una de sus líneas tiene esa composición teatral, que no está ligada únicamente a una composición dramática sino a una forma de relacionarse con lo trágico que implica una postura filosófica.

Aclaremos algunos elementos implícitos a esta hipótesis de trabajo. En primer lugar, el término *trágico* no nace a la par que el sustantivo *tragedia*, pues cada una de estas era escrita y presentada en concursos para rendir homenaje al dios Dioniso en la Grecia antigua, mientras que por su parte, "lo trágico" surge con Aristóteles en su obra *La poética*, donde encontramos por primera vez una reflexión de orden teórico sobre este género artístico. En esa medida, "lo trágico" es un fabuloso anacronismo que se va a reactivar en varios momentos de la historia, lo cual permitirá acuñar la expresión "filosofía trágica". De modo que, si Aristóteles se inventa este adjetivo para reflexionar sobre la función social de la tragedia y reubicarla en la ciudad de donde la había expulsado Platón en *La República,* para Hölderlin y Nietzsche (a quienes reconocemos próximos a Deleuze), la intención es muy distinta: esta filosofía implica una instauración de nuevos valores. En particular para Nietzsche, quien al escribir su primer libro *El nacimiento de la tragedia* abandona el mundo de la filología para lleva a cabo su propia filosofía y, por esta vía, hacer decir a los griegos aquello que él quería proclamar a los individuos de su tiempo: las fuerzas de lo informal, de lo caótico, de lo indeterminado, que habitan los principios estéticos del orden y la medida.

Si como Nietzsche reconoció en algún momento, este libro se lo echaron a perder Wagner y Schopenhauer, para Deleuze esta distancia con Wagner no está ligada necesariamente a un problema teórico, sino a esa posibilidad de danzar que para él es más visible en Bizet. Para decirlo de otro modo, los signos teatrales que Nietzsche buscaba están ausentes de la música de Wagner, y en esa medida, Deleuze afirma que Zaratustra está escrito en forma de pieza de teatro. Vale recordar, sin embargo, que al final del libro 4 de *La gaya ciencia*,[2] el último aforismo se llama *incipit tragoedia* ("he aquí la tragedia") y que al año siguiente Nietzsche escribe *Zaratustra.* De modo que encontramos

[2] Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, trad. J. C. Mardomingo, Buenos Aires, Edaf, 2013, pp. 288-289.

aquí un preámbulo a aquello que vendrá y que concede fuerza a la afirmación de Deleuze al reconocer el libro de Zaratustra como una composición teatral. Nietzsche anunciaba en *La gaya ciencia*: lo que sigue es lo trágico y por ello su personaje Zaratustra sería un héroe equiparable a Edipo o a Hamlet, más adelante veremos porqué.

Esta perspectiva que vemos aflorar aquí contrasta ampliamente con la visión de Schopenhauer o de Hegel sobre lo trágico. Para el primero la visión trágica de la vida es la posibilidad de menospreciar la existencia: puesto que nuestro sufrimiento es más grande que nuestros placeres, entonces ¿qué sentido tiene vivir? Para el segundo lo trágico queda inscrito en una dialéctica que al final logrará su eliminación. En esa medida, para Hegel, el pueblo por venir es aquel que al fin elimina lo trágico, lo cual contrasta ampliamente con el pueblo de Nietzsche o el de Deleuze, para quienes justamente el pueblo por venir es aquel que asume los valores trágicos.

Hölderlin: una reflexión sobre el tiempo

Deleuze se apoya en el texto de Jean Beaufret *Hölderlin et Sophocle* para demostrarnos cómo este autor vuelve sobre aspectos que validan una mirada temporal de Hölderlin. Así, el poeta alemán distinguiría las tragedias de Sófocles de aquellas de Esquilo y Eurípides de una manera fundamental: mientras que estos dos últimos poetas describen la cólera de los dioses y el miedo que ello genera en los humanos, Sófocles toma una vía distinta al mostrar la escisión definitiva entre dioses y hombres.[3] Esto se observa claramente en la tragedia de *Edipo Rey* y en la obra de *Empédocles* de Hölderlin donde el problema fundamental se juega en la separación irreconciliable entre dioses y humanos que antes compartían un mismo mundo. En primer lugar, Edipo en su dis-

[3] La lectura de Beaufret se puede contrastar con la de Festugière, quien distingue entre la tragedia antigua y la moderna a partir de este miedo que producían los dioses. Según Festugière lo que convierte en trágicas las obras antiguas es la condición insignificante del humano, que no es más que un insecto frente a la omnipotencia divina. En tanto que las tragedias modernas no son más que dramas burgueses donde la esencia de lo trágico ha desparecido. *Cf.* Festugière, André Jean, *De l'essence de la tragédie Grecque*, París, Aubier-Montaigne, 1969 [trad. cast.: *La esencia de la tragedia griega*, trad. por M. Morey, Buenos Aires, Ariel, 1986].

tancia con los dioses lee los signos en un trayecto que lo conduce a aquello que justamente él no quiere hacer. De modo que ese tiempo que se espacializa en los lugares, no depende más de él; no es por su acción que se determina lo real. En segundo lugar, Empédocles al declararse dios, es abandonado por estos y se dirige a su propio suicidio. ¿A qué estamos confrontados? A una experiencia del tiempo que escapa completamente a la acción humana. En ese sentido Beaufret indica: "*El dios que no es más que el tiempo*, el tiempo estando el mismo reducido a eso que en él es pura «condición», es decir, a su forma pura y vacía, ¿no es desde entonces el retiro mismo o el alejamiento del dios como tal, que deja al hombre frente a la inmensidad vacía del cielo sin fondo?".[4]

Vale la pena insistir en el hecho que Deleuze se apoya ampliamente en este estudio de Beaufret y que su mirada sobre Hölderlin está completamente atravesada por esta lectura. Ahora bien, en este texto encontramos que dios y tiempo forman una unidad, es decir, que Zeus se reivindica como hijo de Cronos, lo cual nos deja frente a un problema central: las tragedias de Sófocles y las de Hölderlin son reflexiones sobre el tiempo. La angustia que genera la obra no se sustenta sobre el castigo divino, sino sobre un tiempo que escapa a la estructura cíclica. Volveremos sobre este punto, donde encontramos argumentos deleuzianos que por ahora no queremos adelantar, baste indicar que la estructura de la tragedia que después retomará Nietzsche es la enunciada por Hölderlin. Así él considera que toda tragedia se divide en tres momentos: el antes, la fractura y el porvenir. Es a la luz de esa estructura que Deleuze piensa las composiciones trágicas, aspecto que no toma de Nietzsche (que ya se inscribe en este esquema), sino de Hölderlin.

En esa medida, si volvemos a la cita de Beaufret, reconocemos no sólo la estructura indicada, sino la condición de lo trágico, en la medida que el tiempo está suelto. El tiempo no es una lógica identitaria de lo mismo ni de la representación sino más bien aquello que desborda toda posibilidad de repetición y que deviene algo completamente vacío, es decir, el tiempo en su estado puro. Esto significa que el tiempo actúa por sí mismo y que los humanos sólo

[4] Beaufret, Jean, "Hölderlin et Sophocle", prefacio de *Hölderlin remarques sur Œdipe; remarques sur Antigone*, París, Gerard Monfort, 1965, pp. 27-28 (traducción propia).

sufren su presencia. Cuando vemos a Empédocles como un héroe desgraciado, es porque los dioses le han vuelto la espalda y a partir de ese momento él siente la condición del tiempo. Por ello nos parece que Hölderlin es fundamental a la hora de pensar lo trágico y de reactualizar la modernidad de Sófocles: los individuos no actúan sobre el tiempo, es el tiempo que actúa sobre ellos. Según Deleuze, Hölderlin no soporta el porvenir, de modo que él se queda en esos dos momentos: el antes y la cesura. Estos dos tiempos los vemos claramente en sus tres versiones de *Empédocles*, en las cuales el antes sería la armonía que acompañaba al héroe cuando era reconocido por los dioses, y la fractura es el momento trágico en el que los dioses le han dado la espalda. Esto se puede sentir en el siguiente fragmento del primer libro de *Empédocles*, cuando este héroe antes tocado por los dioses cae en desgracia:

> [...] Fui amado, amado por vosotros, oh dioses,
> Os experimenté, os conocí, obré con vosotros;
> Según me conmovíais el alma, os conocía
> Así viviste en mi -¡Oh, no! ¡No fue
> Un sueño! En este corazón pude sentirte,
> ¡éter callado! [...] [5]

Sin embargo, no hay un después, ya que él se lanza rápidamente al Edna y de este modo la muerte es la culminación de la tragedia. Igualmente, *Edipo* tampoco exalta el porvenir, pues a pesar de que su muerte es más lenta que aquella de *Empédocles*, él se conserva en esos dos momentos: el antes, cuando llega a Tebas y reina sobre la ciudad, la cesura (lo trágico) cuando él se reconoce como el criminal. El porvenir no existe, pues lo que sigue es la muerte del héroe, de manera un poco triste y prolongada, pero la muerte al fin y al cabo.

Paradójicamente, Hölderlin reconoce los tres momentos pero sólo puede materializar dos de ellos, tanto en sus obras como en su interpretación de Sófocles. Ahora bien, pereciera que es ahí donde entraría Nietzsche, quien retoma el pensamiento de este poeta para repensar esa estructura trágica. Sin embargo, para Deleuze, Nietzsche se queda aún en los dos primeros tiempos sin acceder aún al tercero, el porvenir, el cual conformaría la tercera parte de

[5] Hölderlin, Friedrich, *Empédocles* (primera versión), trad. por F. Formosa, Barcelona, Labor, 1974, p. 19.

Así habló Zaratustra. Libro del cual –decíamos– Deleuze anunciará que está escrito en forma de pieza de teatro. En esa medida, la filosofía trágica significa una forma de pensamiento que toma como gran tema la composición temporal de las tragedias. Edipo, Antígona, Hamlet o bien Empédocles siguen esta composición trágica y, por tanto, temporal. Ahora bien, esta estructura que hace de Edipo un héroe moderno tiene como principio aquello que Deleuze reconoce en Hölderlin cuando éste asume el tiempo kantiano, un tiempo trascendental que lleva a la autonomía del tiempo. Un tiempo sin yo, sin mundo y sin dios, lo cual conducirá a su héroe Empédocles al suicidio, tras entender este tiempo vacío donde no habita más lo divino. Es como si Hölderlin no hubiera soportado la consciencia trágica y, por tanto, convocara la propia anulación de su héroe. Sin embargo, con Nietzsche y Deleuze la perspectiva es completamente distinta: la filosofía trágica es aquella que sabe decir "Si" a todos los principios trágicos, entre ellos a este tiempo sin dios ni hombre, para aprender a decir "no" a todos los valores antiguos (identidades) y en definitiva reafirmar un nuevo "si" que se abre al devenir. Bajo estos términos, el filósofo trágico no es aquel que salta, ni aquel que se resiente, sino aquel que danza, con la nueva materia del ser del porvenir. Este porvenir que por diferentes vías busca Nietzsche, pero que según la perspectiva de Deleuze no logra hacer vivir a Zaratustra, quien siente la presencia de esta *verdad* -el eterno retorno- como demasiado grande para él. Veamos entonces cual es la operación, cuál es la maquinaria con la cual Deleuze elabora su propia filosofía trágica.

Anulación de la identidad: las tres síntesis del tiempo

¿Y por dónde comienza Deleuze su propia filosofía trágica? Por una crítica a la representación, lo cual implica una reinversión del platonismo, aspecto que lo liga de nuevo a Nietzsche. Ahora bien, ¿qué significa la reinversión del platonismo? En vez de buscar la forma de lo innato y la memoria, o en vez de pensar que todo aquello que puebla el mundo son simulacros de la identidad primera, Deleuze pone a los simulacros como principio. Por ello, en vez de recorrer una serie que nos conduciría a la identidad primera, él propone las repeticiones de las repeticiones, lo cual implica, la máscara detrás

de la máscara, pero sin llegar nunca a un punto 0 que daría nacimiento a las demás reproducciones. En ese sentido todo es diferencia. Por esta vía dejamos de ser pretendientes de la verdad, de la esencia o de la unidad, y únicamente nos aproximamos a diferencias de las que no existe ningún modelo, ninguna representación. Para apoyar esta reinversión del platonismo, Deleuze enuncia sus tres síntesis del tiempo: el presente, el pasado y el devenir. La primera son los hábitos, la segunda la memoria y la tercera el eterno retorno. Vale la pena recordar que para esta composición temporal él se apoya en Hume, Bergson, Proust y Nietzsche. Es con el segundo que Deleuze nos enseña el cono del tiempo donde son simultáneos varios pasados y varios presentes, los cuales no son más que una actualización del tiempo en su estado puro. O para decirlo de otro modo, en el presente y el pasado vemos los signos que nos envía el tiempo en su estado puro. Así, nos movemos por círculos de tiempo de los cuales forman parte los hábitos o la memoria que son acumulaciones temporales. Ahora bien, si aplicamos a Deleuze aquello que él anunciaba de Proust, es decir, que en su primer libro ya estaba contenido el séptimo, podríamos reconocer que en *Diferencia y repetición* ya están presentes la *Imagen-movimiento*, pero, sobre todo, la *imagen-tiempo*, por lo cual las siguientes preguntas no son impertinentes: ¿cuál es la diferencia entre una imagen-cristal y las imágenes recuerdo, o bien las imágenes mentales y las imágenes sueño? Que estas últimas se actualizan a partir de nuevos presentes, en tanto que la imagen-cristal está en relación únicamente con el presente del que ella es un pasado. Así el círculo actual-virtual no está en relación con un devenir, sino que es una imagen presente (actual) que se corresponde a un pasado (virtual) que de algún modo queda suspendido a cualquier actualización de nuevos presentes. Entonces, la imagen virtual es pura virtualidad que sirve de base o de punta para las otras imágenes (sueño, recuerdo), las cuales serían imágenes orgánicas, pues están sometidas a la movilidad del tiempo. Este cono bergsoniano propone entonces dos chorros que se desdoblan, uno que se lanza hacia el futuro, otro que cae en el pasado: 1. "El pasado coexiste con el presente que él ha sido"; 2. "El pasado se conserva en sí como pasado en general (no cronológico)"; 3. "El tiempo se desdobla a cada instante en presente y pasado, presente que pasa y pasado que

se conserva".[6] Lo actual es objetivo y lo virtual es subjetivo, pero no hablamos de la subjetividad de una persona en particular, sino de la del tiempo. Para indicarlo de manera más sintética: desde *Diferencia y repetición* Deleuze nos demuestra que Bergson crea el concepto de tiempo en su estado puro, en su libro *Materia y memoria*, pero que sería con Proust que tendríamos acceso de alguna manera a esta condición irrepresentable del tiempo a través de la reminiscencia. Esta es insuflada por una condición erótica, como en el caso de una ciudad o una mujer. En esa medida, el Combray que él nos describe en *A la búsqueda del tiempo perdido* no existe en la realidad, sino por su rememoración que le permite elaborar una imagen-tiempo, y así nos brinda el acceso al tiempo en su estado puro.

Para reforzar nuestra idea de una filosofía trágica en Deleuze, debemos recordar que esta reflexión sobre el tiempo reconoce un tiempo liberado que ya no está sometido al movimiento. Deleuze lo indica con la tragedia de Edipo, la cual puede ser leída a la luz de las tres síntesis del tiempo. En primer lugar, el presente-habito (agente-fundación), en el sentido en que Edipo siempre será Edipo, es decir, repite un conjunto de gestos en el presente que lo llevan justamente a reafirmar su condición. En segundo lugar, Mnemosine, el pasado (memoria-fundamento del tiempo), el cual implica que Edipo porta una memoria antigua que él no hace más que actualizar en el momento que se torna trágico, es decir, cuando se pone a la búsqueda del asesino de Laos y termina por entender que ese asesino es él mismo. Por último, en Edipo quedaría en falta la promesa del porvenir (eterno retorno) que no se logra ver claramente, pues lo que observamos tanto en *Edipo rey* como en *Edipo en Colona* es una muerte lenta, muy distinta a las de otros héroes como Antígona o Empédocles que mueren rápidamente. Es por ello que Deleuze reconoce en esta tragedia solamente las dos primeras síntesis del tiempo, lo cual implicaría que su propio trabajo busca suplir esa falta y completar el tercer momento, aquel del porvenir, del eterno retorno.

Pero antes de pensar en este punto, quedémonos un poco con Edipo.

[6] Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. por I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1986, p. 115.

El héroe Edipo percibe de muy lejos o demasiado cerca los signos de lo real. En ninguno de los dos casos puede actuar: en el primer caso, Edipo tiene conocimiento del oráculo y huye de la casa paterna para evitar el parricidio y el incesto. Lo cual no hace más que apresurar los hechos. En el segundo caso, porta los signos en su propio cuerpo, pero es imposible para él ver y reconocerse como el criminal. Esto permite a Deleuze hablar de tres momentos (el cómico, la tragedia y el drama), que son equiparables de nuevo a las tres síntesis del tiempo: el momento cómico es el hábito, la tragedia es la escisión, la consciencia de lo ocurrido y por tanto la confirmación de la memoria; por último, quedaría en suspenso el drama, equiparable al eterno retorno.

Vale la pena aclarar que Deleuze hace alusión aquí al conjunto de sensaciones que genera la pieza en el espectador: la risa que provoca Edipo cuando hace exactamente aquello que busca rechazar, luego la tragedia que implica el reconocimiento de su identidad. Así este aspecto de la tragedia con relación al espectador se refuerza, por ejemplo, en Hamlet (cuando reconoce "el tiempo que pierde sus amarras"), en Empédocles que se lanza al volcán, en Zaratustra que proclama la muerte Dios o bien en Edipo mismo, que se ciega voluntariamente. Es en ese sentido que Deleuze insiste en la repetición como un teatro, allí donde se generan los signos, donde se pasa de la vida a la muerte, de la salud a la enfermedad. Edipo es aquel que carga con el presente y el pasado, a la vez que demuestra la acción del tiempo, el tiempo en su estado puro. Sin embargo, Deleuze no considera que el presente y el pasado sean en absoluto representaciones de un destino estático. Bien al contrario, este implica un conjunto de signos, de movimientos, de giros a través de los cuales el pasado puro se manifiesta. Deleuze precisa:

> El destino no consiste jamás en relaciones de determinismo progresivas entre presentes que se suceden siguiendo el orden de un tiempo representado. Implica, entre los presentes sucesivos, vínculos no localizables, acciones a distancia y sistemas de reanudaciones, de resonancias y de ecos, azares objetivos, señales y signos, roles que trascienden las situaciones espaciales y las sucesiones temporales.[7]

[7] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición,* trad. por M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 138.

Deleuze invierte la concepción del destino –que se ha considerado como una representación fija– para proclamar un destino indeterminado, en el cual todos los elementos son diferenciales, o bien, son la repetición de una diferencia profunda, aquella que finalmente aparece en un tercer momento, con el eterno retorno, que convoca el azar. Por eso, Edipo se convierte en el individuo ajeno a todos los valores y la premonición misma del sujeto del devenir, aquel del drama que mencionábamos. Edipo pierde su identidad de rey y de criminal, para convertirse en un don nadie, sin patria, sin identidad. Y es aquí donde insistimos sobre la condición trágica de Deleuze, pero sólo a condición de que se entienda por este término la reafirmación del azar y de los simulacros. Así, todos los argumentos de *Diferencia y repetición* se encaminan a argumentar el eterno retorno y a demostrar que este se repite, siempre en una diferencia, que el círculo no se cierra, sino que se abre, que escapa de su condición limitada. Por ello, los dos tiempos que parecieran confirmar la repetición y lo mismo, en realidad son digresiones, signos que difieren y que, bajo la mirada del eterno retorno, aparecen como lo que son: simulacros.

De lo cómico a lo trágico pasamos al tercer momento del drama, allí donde se anuncia el pueblo por venir, aquel que no queda atrapado en la representación, sino que se abre a lo desconocido, que hace de su vida una obra de arte, en la medida que la sola opción de vivirla es experimentarla. Este don nadie en lo que se convierte Edipo es ya una premonición que se enfatiza en *Edipo en Colona*, que igualmente exalta la idea de posesión que implica su cuerpo: todos buscan tener a Edipo anciano en sus tierras, o al menos un fragmento de él. Es el hombre sagrado, pero para la filosofía trágica, no lo es tanto por su *pathos* como por su posibilidad de metamorfosis, que anunciaría el encuentro con lo múltiple indiferenciado. Es por la misma vía que podríamos exaltar la paradoja del azar-necesario, ya que es éste el que nos permite habitar el eterno retorno.

El eterno retorno: el caos

Podemos ver que un texto como "Del ritornelo" está también presente en *Diferencia y repetición.* Si recordamos los principios básicos de este concepto, vemos que él se divide en caos-orden-línea de fuga. Pues bien, el último de estos

momentos no difiere de la concepción del eterno retorno. En esa medida, el ritornelo es la repetición, el círculo que tiene en su centro al caos, punto negro o punto gris de Paul Klee, pero cada vez que repite introduce la diferencia, deja espacio para que el azar se presente. Es el caso de la producción artística que tiene como materia de creación el azar, en el sentido nietzscheano y no pascaliano, es decir, en ausencia de todo orden. Este caos es heracliteano, por lo cual la filosofía trágica no tiene tanto que ver con Aristóteles como con Heráclito, quien anunció la presencia creativa del caos. Así vemos que Deleuze insiste en composiciones paradójicas tales como aquellas con las que trabaja la filosofía trágica: caos-errancia, caos-cosmos, o bien eterno retorno, que, en vez de describirnos el mundo muerto de Schopenhauer, exalta la vida, la abre a los acontecimientos, a lo informe, propio de la experimentación con el azar. En esa medida la filosofía de Deleuze sería un teatro, pero al estilo de la filosofía trágica: aquella que hace una dramatización del azar y termina por llevar a cabo su celebración. Así, cuando Deleuze proclama el eterno retorno, intenta reivindicar un término y llenarlo de otro sentido: este sería el descentramiento, el tiempo suelto, en el que al final encontramos un circulo que se contamina con el caos. En esa medida, el caos introduce la diferencia y nos deja frente a simulacros, ajenos a toda identidad, pero que tienen como sólo objetivo reivindicar la vida. Por eso en *Mil Mesetas*, en compañía de Guattari, Deleuze indica: "Zaratustra sólo tiene velocidades y lentitudes, y el eterno retorno, la vida del eterno retorno, es la primera liberación concreta de un tiempo no pulsado. *Ecce Homo* sólo tiene individuaciones por *haecceidades*".[8]

En fin, si en *Diferencia y repetición* Deleuze señala que Nietzsche dejó en suspenso el eterno retorno que sería la tercera parte del Zaratustra, sin embargo, su iniciación a este problema proviene de Nietzsche. En esa medida, podríamos afirmar que uno de los grandes esfuerzos de Deleuze a lo largo de su vida fue elaborar esta noción del eterno retorno a partir de intensidades de orden científico o espinosista, que le permitían escapar al platonismo y a la lógica de la representación. El propone así una celebración de los simulacros: una celebración de las singularidades intensivas con las que se produce la vida.

---

8 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. por J. Vazquez Pérez (con colaboración de U. Larraceleta), Valencia, Pre-textos, 2006, p. 271.

20

LA POTENCIA TERRIBLE DEL TEATRO: UNA PRODIGIOSA GRAVITACIÓN EN LA FILOSOFÍA DELEUZIANA

SARA BARANZONI

A través de esta afirmación paradójica, el presente texto quiere proponer el teatro, más que como fuente o personaje de *Diferencia y repetición*, como su sobresaliente figura conceptual.

Abstracta y al mismo tiempo particular, una cierta visión teatral guía a Deleuze en su trabajo de crítica de la representación. Movimiento que no se detiene, expresión de la diferencia, dramatización de ideas, el teatro se hace incitador del pensamiento, y no su imagen. Porque, al imaginar la repetición en Nietzsche o en Kierkegaard como la perspectiva de dos excelentes directores de escena, o al describir a Artaud como pensador de un movimiento capaz de alcanzar directamente el organismo, ¿no está Deleuze, más que en un teatro filosófico, pensando en un teatro como dinamismo espacio-temporal de la filosofía?

* * *

Si la cercanía entre la filosofía de Gilles Deleuze y las demás artes ha sido explorada siguiendo múltiples pistas, y ha adquirido un papel significativo en el panorama internacional, la propuesta que aquí se esboza, de imaginar el teatro como elemento central en la filosofía deleuziana, podrá al contrario parecer una manipulación exageradamente contradictoria. Por un lado, muy simplista, en tanto fruto de una moda contemporánea hecha de citas, referencias y 'palabras de orden' que se ha infiltrado en general en el mundo artístico, y muy a menudo también en el teatro. Por el otro, demasiado atrevida, porque si se examina la bibliografía del filósofo, muy raras veces se encuentran mencionadas las artes performáticas, e incluso cuando aparecen, siempre es desde

una perspectiva bastante *lateral*. Si se toma en cuenta su lectura de Beckett, por ejemplo, se comprenderá inmediatamente cómo esta se enfoca principalmente en el lenguaje o en la imagen fílmica (la referencia a la ritmicidad de *Quad* es quizá la única excepción);[1] en el ámbito literario se sitúa también el tratamiento del devenir en Kleist, mientras que sus menciones a Bob Wilson no son más que alusiones genéricas y sin referente. Se podría luego considerar el ensayo sobre Carmelo Bene, escrito sin siquiera haber visto el espectáculo del cual se habla[2] y donde el teatro es el gran ausente. Diferente es el caso de Artaud, que para Deleuze representa más un interlocutor filosófico –o, según su terminología, un personaje conceptual–,[3] que él toma como un antídoto en contra de las represiones del psicoanálisis, del juicio, del lenguaje y de la justeza del pensamiento. No hay, por tanto, trazos de un teatro entendido como tal. Incluso se podría decir más: Deleuze no ama el teatro, no va al teatro y en general no le interesa: como declara en el *Abecedario*, "el teatro es demasiado largo, demasiado disciplinado, y además tampoco me parece un arte...",[4] porque a estas alturas ya no logra acompañar la época presente.

Vistas estas premisas, será claro que lo que aquí se quiere mostrar no es por cierto la existencia de una filosofía *del* teatro en Deleuze, ni tampoco el resultado de un rastreo de sus escritos para componer un conjunto de recetas fáciles o un manual de instrucciones "para las artes escénicas". Estas posibilidades no pueden llevar a mucho más que a una confusión conceptual o a una tentativa de promover determinadas visiones estéticas por medio de un apoyo filosófico. El camino que se quiere abrir será más bien direccionado hacia una hipótesis que ya parece ser introducida por Michel Foucault en "Theatrum Philosophicum",[5] es decir, su presentación de las primeras obras de Deleuze

1 *Cf.* Deleuze, Gilles, *L'Épuisé*, Éditions de Minuit, París, 1992. Una traducción en castellano ha sido propuesta bajo el título "El agotado", *Confines*, n°3, 1996.

2 Bene, Carmelo y Deleuze, Gilles, *Superposiciones*, Buenos Aires, Artes del Sur, 2003. El cuento de cómo Deleuze pensó escribir antes de ver la obra se encuentra en Bene, Carmelo y Dotto, Giancarlo, *Vita di Carmelo Bene*, Milán, Bompiani, 2006, p. 326.

3 *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 63-85.

4 Deleuze, Gilles, *L'Abécédaire*, avec Gilles Deleuze y Claire Parnet, dirección de Pierre-André Boutang, 1998. En particular, *cf.* el capítulo "C comme culture".

5 Foucault, Michel, "Theatrum Philosophicum", en Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1995.

como guiadas por un espíritu eminentemente teatral, aunque, se verá, nuestra propuesta introduce algunas diferencias respecto a la del filósofo de Poitiers. De hecho, aquí estamos hablando de 'teatro' no para indicar una particular modalidad de producción artística conocida y practicada desde siglos, cuyo carácter principal es la "puesta en escena" de algo, sino de una modalidad de hacer filosofía, para la cual Foucault propone el sugestivo nombre de "fantasmofísica",[6] para en seguida reconducirla paulatinamente a una escenificación –lo que, simplificando un poco, se podría pensar como una manera distinta de representar la historia de la filosofía. Empero, si algo es bien evidente en las primeras obras de Deleuze, es su firme rechazo de las lógicas representativas, en contra de las cuales busca la afirmación de una diferencia, a través de la repetición. ¿Cómo podrá entonces enfocar su pensamiento en un término que muy a menudo se identifica con la representación, en un binomio que también Jacques Derrida encontrará imposible deconstruir hasta su fondo?[7] Y, al mismo tiempo, ¿cómo es posible que el mismo Carmelo Bene recuerde a Deleuze como uno de los más grandes expertos en teatro? Por supuesto, es algo que está en su filosofía lo que el actor italiano está evocando: una filosofía que quiere huir de su historicización *por sí misma*, es decir, permaneciendo en el proceso de su hacerse, sin cesar de variar. De hecho, la filosofía de Deleuze es inquieta: el concepto no puede parar, y aunque creado, nunca está acabado, siempre se escapa de su representación y danza refractándose entre los múltiples reenvíos. ¿Qué hace entonces Deleuze sino refundar con su filosofía todo un arte del movimiento, de la temporalidad, de la creación y de la experimentación? Además, y esto se hace evidente en el curso de toda su producción, lo que Deleuze busca son encuentros: encuentros que no se reducen a reuniones de personas, a dialogismos impuestos, o a instaurar una comunicación eficaz. Más bien, se trata de choques de fuerzas o paralelismos de tensiones, que permitan ligarse a elementos incluso muy diferentes o dispares: intercambios afectivos que generan otro sentido. Es por esta razón que, en definitiva, Deleuze podrá encontrarse con la obra de alguien que, como él, *no quiere el teatro*, es más, lo

6 *Ibíd.*, p. 15.

7 Derrida, Jacques, "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 318-343.

detesta, haciendo de todo para transformarlo en *otro*, alguien que busca salir del teatro *por* el teatro mismo, a través de un posicionamiento excéntrico y muchas veces incomprendido por sus contemporáneos. Heinrich von Kleist, Samuel Beckett, Bob Wilson y sobre todo Carmelo Bene y Antonin Artaud son valiosos ejemplos de esta actitud. Y, no es de extrañar, los interlocutores teatrales de Deleuze. No hablaremos aquí de la peculiaridad de cada uno de estos encuentros, porque es en un nivel más filosófico que se quiere situar el teatro de Gilles Deleuze. Será entonces explorando los pliegues de su filosofía y siguiendo el torbellino de los conceptos que podremos comprender el nivel performático del gran plan de consistencia que es el pensamiento deleuziano.

Filosofía: movimiento del teatro de la crueldad

Pensando en la función que el teatro adquiere en la filosofía de Deleuze, nos damos cuenta que ésta siempre es organizada por una doble tensión teórica. Tomemos por ejemplo una de sus más célebres evocaciones, aquella contenida en *El Anti-Edipo*,[8] donde, con Félix Guattari, Deleuze lo asocia a los roles impuestos por el psicoanálisis, roles que infectan el inconsciente, transformándolo en un teatro íntimo donde siempre se representa el "triángulo familiar". Un teatro por cierto "no de vanguardia", sino clásicamente repetitivo de esos papeles fijos, que eleva entonces la relación familiar al estado de estructura metafórica universal,[9] olvidándose de todas las máquinas escénicas que podrían re-hacer de este teatro un taller, fábrica fantástica y productiva del inconsciente maquínico. A pesar de esto, en la misma obra se encuentra también otro tipo de teatro, el teatro de la crueldad: verdadero mecanismo de intersección capaz de producir lo real, "punto de fuga activa en el que la máquina revolucionaria, la máquina artística, la máquina científica, la máquina (esquizo)

[8] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985.

[9] *Ibíd*., p. 317. "Lo que queda al final es un teatro íntimo y familiar, el teatro del hombre privado, que ya no es ni producción deseante ni representación objetiva. El inconsciente como escena. Todo un teatro colocado en lugar de la producción, y que la desfigura mucho más de lo que podían hacerlo la tragedia y el mito reducidos a sus únicos recursos antiguos. [...] ¡Qué extraño es este inconsciente de teatro y cartón piedra!". *Ibíd*., pp. 315-316.

analítica se convierten en piezas y trozos unas de otras".[10] Evidentemente, el teatro de la crueldad pensado por los filósofos franceses no tiene aquí mucho más que el nombre en común con su homónimo artaudiano. Sin embargo, esa denominación no es nueva en la filosofía deleuziana, ya que introduce, en particular en sus primeras obras, una idea distinta de teatro: un teatro del acontecimiento y de su tiempo no cronológico, territorio del fantasma y de lo virtual.[11] O aquel teatro que sería expresión de la diferencia como alternativa a la representación, y de una repetición que instaura al mismo tiempo de su evocación una nueva posibilidad de escribir y hacer filosofía, actuando entonces como su doble.[12] Es este el teatro inaugurado por Kierkegaard y Nietzsche, a través no solo del estilo y del lenguaje, sino además de las categorías inventadas. Un teatro que surge cuando la repetición deviene "el objeto supremo de la voluntad y libertad", o "el objeto mismo del querer",[13] lo que mata y al mismo tiempo lo que cura; cuando deja de ser expresión de la identidad, de la memoria y del hábito, para devenir pensamiento del porvenir, expresión de potencia (eterno retorno) y arte del movimiento. De esta manera, lo que Nietzsche y Kierkegaard proponen no es una forma distinta de entender el movimiento, que ya sería una posibilidad de representarlo. Al contrario, ambos tratan de producir en la obra misma "un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación", haciendo del movimiento mismo una obra, llevada a cabo por signos directos en vez de mediaciones, y a través de la invención de "vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos que lleguen directamente al espíritu".[14]

Esta es una idea de movimiento filosófico que pertenece a un hombre de teatro, afirma en seguida Deleuze, de un director de escena que se adelanta a su tiempo. Ya no es una manera de reflexionar *sobre* el teatro a la manera hegeliana, ni tampoco un teatro filosófico como el pintado por Foucault, donde, no obstante la crítica a la representación, los personajes siguen siendo porta-

[10] *Ibíd*., p. 332.

[11] Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 69.

[12] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 18-19.

[13] *Ibíd*., p. 28.

[14] *Ibíd*., pp. 31-32.

dores de conceptos, aunque disfrazados, y discursos, que "hace volver como máscaras de sus máscaras a Platón, Duns Scoto, Spinoza, Leibniz, Kant, todos los filósofos".[15] Más bien, se trata aquí de la invención, *en la filosofía*, y a través de su escritura, de un equivalente increíble del teatro, una filosofía nueva, meta-mórfica, que es al mismo tiempo un teatro del porvenir. Utilizando una categoría teatral de Ferdinando Taviani, se podría decir: un "teatro en forma de libro",[16] que no está hecho para la escena, ya que en su escritura conserva la turbulencia del pensamiento –un pensamiento-acción, o pensamiento-vida. De hecho, cuando Kierkegaard escribe "sólo reparo en los movimientos", es preciso tomar esta indicación filosófica como expresión de alguien que está planteando "el más agudo problema teatral, el problema de un movimiento que llegaría directamente al alma y que sería del alma".[17] ¿Y no está *Zarathustra* "concebido por entero en la filosofía, pero también, por entero para el escenario [...] así que todo está en él sonorizado, visualizado, puesto en movimiento, en marcha y en danza"?[18]

Brevemente: lo que caracterizaría este teatro que Deleuze esboza, podemos imaginarlo a través del poder de su escritura, y gracias a sus mismas palabras: "el teatro es el movimiento real, y de todas las artes que utiliza, extrae el movimiento real",[19] cuya esencia es la repetición, *no la oposición, no la mediación*. Y aún más bien, lo podemos comprender *en* su propia filosofía. A diferencia de Hegel, que él puntualmente denuncia por representar conceptos en lugar de dramatizar ideas, y así proponer un movimiento abstracto, entonces "un falso teatro, un falso drama, un falso movimiento",[20] nos parece evidente que Deleuze, a la manera de los que él considera verdaderos filósofos, exprese en el instante mismo de la creación de su filosofía la posibilidad de un teatro del porvenir. Y el hecho de que no necesariamente se prevea una realización de ese teatro, lo veremos, no puede más que confirmar nuestra hipótesis.

15 Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 47.

16 Taviani, Ferdinando, *Hombres de escena, hombres de libro. La literatura teatral italiana del siglo XX*, Valencia, PUV, 2010.

17 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 32.

18 *Ibíd.*, p. 33.

19 *Ibídem*.

20 *Ibíd.*, p. 34.

La dramatización de la filosofía

Una de las características principales de la filosofía deleuziana es la de aparecer como un conjunto cambiante, donde los conceptos no se pueden representar, es decir, limitar a una significación objetiva (por la cual el concepto siempre es igual a "uno") –una filosofía entonces que se nos ofrece como imagen-cristal más que como imagen del pensamiento, donde el movimiento es experimentación de las fuerzas que actúan sobre el espíritu, y la expresión un pulular de diferenciales puestos en acto. Es este el proceso que Deleuze llama de dramatización:[21] aquí la idea constituye un teatro especial, una multiplicidad donde no hay contradicción y que se difunde espacio-temporalmente diferenciándose. La particularidad de estos espacio-tiempos es la de no ser entendidos como determinaciones extensivas, ya organizadas, sino como dinamismos en un campo intensivo: más que transcendentales, dramáticos, en tanto actúan directamente sobre el alma antes de toda organización, como en Artaud, en cuyo teatro hay crueldad antes de todo actor, de toda representación larvaria.[22] En otras palabras, la idea, como conjunto de relaciones diferenciales entre elementos, llega a existir en su determinación específica sólo a través de una multiplicación en series diferenciales (y no en conceptos), y en su distribución, es decir escenificación, que corresponde a su actualización. En "El método de dramatización", Deleuze habla de agitaciones espaciales, cavidades temporales, puras síntesis de velocidades, de direcciones y de ritmos como estos dinamismos sub-representativos, que distribuyen las diferencias antes de todo desarrollo en extensión, antes de toda cualidad. Una individuación diferenciante que es la condición previa para que la especificación y la partición o la composición operen en un sistema.

Se podría pensar semejante teatro como totalmente abstracto y, sin embargo, aunque no produzca tal vez una correspondencia inmediata en la experiencia, si nos trasladamos en el marco del proceso y no de la realización, inmediatamente deja de serlo: en esta parte del pensamiento de Deleuze, el

21 *Cf.* Deleuze, Gilles, "El método de dramatización", en *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pretextos, 2005, pp. 127-154.

22 *Ibíd.*, p. 132.

teatro adquiere la función de transformación –actualización– de la idea –lo virtual– en algo totalmente diferente de sí, su expresión. Característica de lo virtual es la de no ser construido retrospectiva o retroactivamente a semejanza de lo actual que se supone que procede de él (como podría ser en el caso de la relación posible-real que supone la representación como principio de esa semejanza). La idea como virtual "no se actualiza por semejanza, sino por divergencia y diferenciación": el teatro sería entonces aquel "tercer elemento" que según Deleuze opera para diferenciar la idea, más allá de su representación. Nada que ver con algo que pasa en la escena, es decir, con la realización de algo, sino más bien con "un lenguaje que habla antes que las palabras, gestos que se elaboran antes que los cuerpos organizados, máscaras previas a los cuerpos, espectros y fantasmas anteriores a los personajes –todo el aparato de la repetición como «potencia terrible»".[23] Un teatro cosmo-lógico como conjunto de aquellos dinamismos que actúan como precursores en el pasaje de un fondo diferenciado (con t) pre-individual a su actualización por diferencia (con c) en cualidades y extensiones.

¿Dónde encontraríamos entonces este teatro del movimiento real si no tiene nada que ver con su realización escénica? Si en *Diferencia y repetición* Deleuze afirma no poder responder todavía,[24] de todas maneras, así como nos sugiere no estar hablando "del esfuerzo del actor que «repite» en la medida en que la obra no ha sido aún aprendida"[25] cuando menciona la repetición, por cierto el movimiento, que *es* repetición, no debe ser buscado en el pulular de la vida escénica, sino en el vacío de su espacio, en el mundo de los signos que ya pueblan la escena antes que se llene. Así que, en lugar de proponer gestos que debemos reproducir o de localizar el movimiento en un desplazamiento, este teatro lo disfraza en la medida en que lo repite,[26] seleccionando las

[23] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 34-35.

[24] El problema es "saber lo que significa «hacer el movimiento», o repetir, obtener la repetición. ¿Se trata de saltar, como cree Kierkegaard? ¿O bien de bailar, como piensa Nietzsche, a quien desagrada que se confunda bailar con saltar? [...] No podemos por el momento resolver ninguno de estos problemas; nos bastó encontrar la confirmación teatral de una diferencia irreductible entre la generalidad y la repetición". *Ibíd.*, pp. 35-36.

[25] *Ibíd.*, p. 33. Ese equívoco se podría generar más bien en francés, donde el ensayar del actor que prepara la función se llama "*répétition*".

[26] "Los disfraces y las variantes, las máscaras o las simulaciones no se colocan «por encima», sino que

máscaras que lo hacen diferencia, combinación. Nada que ver, entonces, con la imitación: la repetición dinámica se produce sin necesitar de un primer término que se repita y, de la misma manera, cualquier concepto, unidad o individualidad que pueda ser aislada o abstraída de la repetición en la cual se forma y se oculta, solo resulta de la obra. Y a pesar de ser necesaria como envoltura exterior de una repetición más profunda e inconmensurable, la obra no podrá corresponder al sentido que aquí estamos asociando al teatro: más bien, "los signos son los verdaderos elementos del teatro. Atestiguan potencias de la naturaleza y del espíritu que actúan por debajo de las palabras, los gestos, los personajes y los objetos representados".[27] Signos, estos, que viven en una temporalidad no serial, que no está aún organizada, o una espacialidad o multiplicidad de espacios vividos y precategoriales, y que solo mediante "el teatro" conducen a un cierto lenguaje, a una cierta sintaxis.

¿Qué hará entonces el teatro del movimiento, sino articularse como una *sintomatología*, un arte del hacer sacudir los signos, como expresión de un saber que pre-existe y que crea, en vez de la repetición exacta, una repetición autentica? Un arte, pues, donde el sentido no se da como contenido o correspondencia, sino más bien como acontecimiento que permite no sólo remontar a las causas, sino devenir su *cuasi-causa*.[28] Así es también la filosofía de Deleuze en relación con sus fuentes: no un teatro filosófico, sino una dramatización sintomatológica que produce la escritura.

son, por el contrario, los elementos genéticos internos de la repetición misma, sus partes integrantes y constituyentes". *Ibíd.*, p. 43.

[27] *Ibíd.*, p. 53.

[28] Aunque esta afirmación tendría que ser desarrollada un poco más, por exigencias de brevedad se dejará en forma de sugerencia.

21

DELEUZE PERFORMERX
CUERPXS, PEDAGOGÍAS, SUBJETIVIDADES

SANTIAGO DIAZ

...que las uñas, que la voz, que el gorro, y la bufanda rojo secreto caminar que se filtra entre los imposibles lugares de un aula desbordada... escabullirse entre los presentes como acto violento de un relámpago del pensamiento. El trueno inesperado del aullido expresa la fuerza temblorosa de una batalla librándose... Remover el cielo cargado de resplandores fatales, el gruñido de la tierra vaporosa de susceptibles latencias. La vida no se organiza al ritmo del sentido que humanamente puede serle adjudicado, una vida sensiblemente performática siempre es plena potencia de creación aberrante, pura paradoja monstruosa del sinsentido. Una vida errante que ensaya, tantea, yerra, porque nada se puede hacer perfecto si se hace conscientemente.[1]

Hay un andar filosófico que Deleuze dejó entre los que todavía buscamos la frescura activa del pensamiento, un andar inquietante que revolotea por las finas tramas de un decir no diciendo lo que algún pensador pudo decir no diciendo, pero que efectivamente dice entre los silencios y espacios de sus palabras. Intervenir el pensamiento y pervertir sus interpretaciones al punto de forzar la apertura al monstruo que subyace a toda creación. Deleuze fue un provocador de monstruos conceptuales.

Provocar es un arte en sí mismo, tiene su propia lógica, sus trazados, sus diagramas. Se requiere delinear secreta y meticulosamente una táctica que se filtre por las grietas, los silencios y espacios, que se descuidan para intervenir graciosamente con un golpe contundente: una flecha que quite el aire e inmo-

[1] Nietzsche, Friedrich, *Anticristo. Maldición sobre el cristianismo,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008, p. 44.

vilice. La provocación no es conceptual, sino del orden de la sensación, es el *spatium* donde circulan los afectos y perceptos, las intensidades. Conmociona, entumece, desestabiliza. La provocación es el método que Deleuze ha utilizado para intervenir la historia de la filosofía, haciendo de ella una gran fabulación inquietante para los burócratas y policías del sentido. Libró luchas que poco tienen de guerras confrontativas, de discusiones interminables donde la voz lanza meras opiniones, esas luchas son silenciosas, secretas, y fundamentalmente creadoras. No se trata de aniquilar lo otro, sino de conquistar lo propio. Luchas que tienen como principio "conquistar esta parte eminentemente fluida, vibrante, combatiente".[2]

Nuestrxs monstruxs, esos seres de sensación, enseñan de vidas luctatorias y crecen en la mayor de las intemperies: en esas grandes maquinarias de captura que llamamos ciudades. Por muchos años, nuestras vidas se van programando entre identidades, seguridades y cuerpos insensibles que ya no nos pertenecen. Nos han creado un cuerpo y un alma, vaciados de toda experiencia. Esa pedagogía debilitadora de las mediaciones llamada *capitalismo*. Hay un cuerpo, hay un alma, que ya no sienten más que el hastío *bajoneante* de transitar de ocupación en ocupación, de compromiso en compromiso, con tal de no registrar un instante el sentido íntimo de su quietud. En el fondo de esa quietud negada y bastardeada, en esa profundidad *oscura* pasan, como los pasantes anónimos, las fuerzas más primordiales de la vida. La inmanencia no es más que abrirse al encuentro de esas fuerzas germinales, intempestivas, y monstruosas.

Nuestrxs cuerpxs dan batalla a toda identificación, poseen una potencia provocadora que desestabiliza todo lo reactivo y debilitante. Una provocación *corporante* que insiste en penetrar entre las sensaciones para abrir otras formas posibles de existencia. Líneas que se traman ya ni siquiera en los bordes, porque pocos bordes quedan en una vida inmanente. Es necesario *hacerse* un cuerpx para cada encuentro, y un estilo para cada vida. Lo corporante es un andar que crea su propia opacidad como potencia creadora en el misterio sombrío de las profundidades intensivas. Nada de cuerpos

[2] Deleuze, Gilles, *Crítica y Clínica,* trad. Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 2009, p. 76.

orgánicos, ni organizados según las lógicas identitarias, nuestrxs cuerpxs, deleuzianxs, se vuelven filosos, filosóficos y órgicos.

Necesitamos provocarnos otrxs cuerpxs, dejar de ordenar las sensaciones y empezar a incitar el desvarío mínimo y cuidadoso de un caos más sensible, aprender de sus vértigos y conexiones en medio de ese infinito plural que compone la matriz del *sensorium.* Una vida *corporante* mantiene la vitalidad en su sentido creador, como esa inten*s*/*c*ión individuante y latente de un hacer colectivo no identitario: toda una *heterogénesis autopoiética.*

No podemos dejar pasar esta disputa estético-política por lo sensible, en esta pedagogía cruel de las sensaciones que *com*portamos. Necesitamos arriesgarnos a una *pedagogía corporante* que parta de la insurgencia afectiva de lxs cuerpxs y las contraconductas activas de las subjetividades. Ante las pedagogías *del orto*,[3] esas que no hacen más que organizar "rectamente" las sensaciones según un orden estético-político predeterminado (incluso esas pedagogías que se autodenominan "de las diferencias"). Ante ellas, es necesario abrir una práctica educativa que provoque la *re-existencia* de otros modos sensibles, una resistencia desde lo monstruoso que compone lo profundo de toda vida singular en su *agón* más íntimo.

Toda pedagogía que predetermine sus respuestas es no más que una trampa, una adivinanza que está muy lejos del enigma. Necesitamos encuentros educativos que provoquen el caos sensible y no "clases" que enseñen lo que ya se sabe. Por Deleuze, por Foucault, por sus pensamientos y escrituras sabemos que no podemos dar "clases" sobre lo que sabemos sino sobre lo que buscamos, sobre lo que exploramos, sobre lo que experimentamos en el encuentro abierto de las intensidades que monstruosamente convocamos. Un encuentro educativo "es ese instante duradero donde las intensidades se manifiestan entre las formas-de-vida presentes en cada uno".[4] Es un más acá del lenguaje, un más allá de las palabras, "en las tierras vírgenes de lo no-dicho".[5]

[3] Del griego *orthos* (recto, derecho, estricto, canónico).

[4] Tiqqun, *Hipótesis cibernética*, trad. Raúl Suárez Tortosa y Santiago Rodríguez Rivarola, Buenos Aires, Hekht Libros, 2015, p. 101.

[5] *Ibídem.*

Una pedagogía corporante que entienda el encuentro como ese *spatium* intensivo de los afectos y las potencias, no de los sentimientos y las capacidades ni las esencias. Nada que ver con el sujeto y mucho con las subjetividades, lejos de los individuos y profundamente comprometido con las individuaciones, con los devenires, con los nomadismos. El pasaje es imperceptible a la mirada dice Irigaray.[6] Un encuentro educativo no se programa, simplemente se diagrama en esa lenta preparación que sostiene una vida docente. Se trata de tener una bolsa donde se mete todo lo que se encuentra, al tiempo que entramos también en esa bolsa. Ni métodos, ni recetas, nada que resolver, reconocer ni juzgar, un encuentro educativo transita por ese andar fulgurante del deseo, hallando, encontrando, robando, inquietando, provocando los devenires, las alianzas, las secretas alianzas de las afecciones.[7]

Con una pedagogía *corporante*, educar se vuelve una experiencia singular, un laboratorio de experimentación sensible. Algo que se investiga para no ser encontrado, sino producido de un modo siempre distinto. No más que un grado variable de intensidades que se mueven a ritmos desfasados. Y en esos vaivenes no cabe más que la individuación como modo de existencia. Lo *corporante* convoca la diferencia, la variación, la disparidad de una experiencia que no puede sostenerse en la interpretación, sino que instaura un espacio latente de incertidumbre. Hay algo de improvisación en el agenciamiento educativo, pero siempre sin olvidar que hay "que prepararse durante mucho tiempo para llegar a tener unos minutos de inspiración...".[8] Es una experimentación cuidada y prudente que requiere un recorrido por las fronteras, por la permeabilidad necesaria de lo ajeno y la presencia insurgente de lo extranjero. Esto es oportuno, ya que nadie piensa por sí mismo, sino por un *agenciamiento colectivo de enunciación.* Se habla como quien expresa un suspiro desconocido, que convoca a los muchos que se han filtrado secretamente en la voz de uno, como sombras amigas de un bosque que de tan cercano no alcanzamos a distinguir. En esa zona indistinguible de la polifonía que nos habita, nuestro hacer

[6] Irigaray, Luce, *Ser dos,* trad. por Patricia Wilson, Barcelona, Paidos, 1998, p. 12.

[7] Deleuze, Gilles; Parnet, Claire, *Diálogos*, trad. por José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1997, pp. 12-13.

[8] Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 221.

corporante se vuelve una provocación, algo que sacude, incumbe y arremete, entre las formas de lo conocido; y esas fronteras despertadas abren sucesivas paradojas que incitan una cierta decepción. Aunque no hay decepción que no sea pluralista, que no detenga una continuidad y plantee un problema.

En ese corte disruptivo del flujo de lo existente se sitúa el momento oportuno de la inexperiencia, esa que nos deja perplejos en el nudo incierto de las paradojas. Respiración sostenida, o lentamente pausada, se requiere para advertir esta minoridad del tiempo. Apreciar con la totalidad de los sentidos un momento donde parece que el desierto tormentoso nos ha deshecho los puntos estables, los horizontes definidos, las verdades acunadas, y nos confunde con sus densas arenas. Todo se vuelve profundo, en su intensa pluralidad, en su envolvimiento más cercano.

La apuesta por lo *corporante* es dar cuenta que el aprendizaje fuerza una tensión brusca de espasmódica cadencia: versa entre las inquietudes y lo atónito de una posición que requiere del valor necesario de las grandes luchas, esos combates tan sublimes donde uno apuesta más que la propia vida, apuesta un mundo existente que lo excede. Aprender se vuelve una cuestión de encuentros que no siempre son los más amables, los más deseables, pero esos encuentros siempre componen una línea desterritorializante que nos obliga a ceder parte de las certezas *plant(e)adas* y volverlas a un más-allá de las fronteras. De tantos acompañamientos, ayudas y andamiajes, nos han quitado el aprendizaje urgente y necesario de la experiencia de lo nuevo, de lidiar con ese desafiante umbral que educa una actitud más que un contenido o un saber cuantificado. La experiencia de lo nuevo hace arder el alma que recuerda que "la vida de los flujos es querer-vivir, lucha y combate".[9] Aprender es *tener que creer*, como una experiencia propia de lo desconocido, como última predilección de un guerrerx, que no hace más que amar incondicionalmente lo que traspasa los umbrales provocados. Un aprender *corporante* que no usa el cuerpo como medio, ni mucho menos como herramienta, sino que *hace* un cuerpx singular donde se conSpira y eXpira, se *hace* arder con el soplo secreto de una vida, todo dispositivo "blablático-participativo" de la educación, que bajo esa

[9] *Ibíd.,* p. 75.

prerrogativa, hace circular palabras vaciadas de sentido, consolidando así el muro de lamentos de la indiferencia colectiva.

Una pedagogía *corporante* nos brinda la intemperie necesaria que nos torna extraños a nosotrxs mismxs. Nos vuelve extranjeros en la propia tierra. Nómadas silentes de un paso (no) más allá. Es ahí donde crece una búsqueda que es ulterior a los contenidos específicos de una relación educativa, crece una necesidad que sobrepasa toda urgente penalización de las conductas, crece un cuidado que se escapa... se trata de conformar la comunidad *por venir*. En la comunidad se pierde el sentido del yo, se abraza la polifonía de los que vociferan en la pluralidad sensible de los afectos. Una multitud que se vuelve individuación colectiva sin adherencia fija a un Uno totalizante. Es en lo colectivo que algo se hace *entre* todxs, no desde la conjunción unificante de un "todos" identitario, sino en los intersticios densos de las relaciones imperceptibles, de los encuentros alegres y consistentes. Un agenciamiento experimental que tiende a deshacer el *rostro humano* del sentido común, ese que se *re-presenta* como la cara visible de una identidad prefijada, para trazar nuevas figuras posibles en la comunidad por-venir. Es una apuesta por "convertir el encuentro entre los hombres en un rito, en una especie de ritual de inmanencia".[10]

Las prácticas performáticas son ritualidades que exceden lo personal para abrir una comunidad sensible, que arremete con las conjugaciones estético-políticas de representación colectiva. Una performance es un gesto epistémico-pedagógico que brinda un aprendizaje de luchas, de saberes y haceres, que sobrepasan los métodos, las institucionalizaciones y todas las regulaciones dominantes. Nace de la conmoción de una vida afectada por lo indecible, y en esa conmoción se vuelve una necesidad vital crear aquello que haga arder semejante potencia insurrecta.[11] Brota una necesidad furiosa de hacer una performance que no se puede explicar ni nominar simplemente como una "obra-de-arte", tanto como un encuentro educativo no puede denominarse "clase", lo que ahí sucede implica el encuentro abierto de intensidades impersonales

[10] Deleuze, Gilles, *Pericles y Verdi. La filosofía de Francois Châtelet,* trad. Umbelina Larraceleta y José Díaz Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 16.

[11] Gómez-Peña, Guillermo, "En defensa del arte del performance", en Taylor, Diana; Fuentes, Marcela, *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 507.

que conforman un *quantum* de afecciones, poco definidas, pero paradójicamente lo único posible de ser sentido como algo verdadero.

Una performance es el ritual cósmico que dispone el ritmo oportuno para que la pregunta fundamental de las pedagogías corporantes emerja: saber por lo que *pueden* lxs cuerpxs, de qué afectos son capaces,[12] qué lxs potencia, qué lxs violenta, qué lxs vuelve tan ajenos que no puedan sino reconfigurar sus trazados, sus líneas y caminos. Lo que se investiga al provocar lo *corporante* es el grado de potencia vital que se despliega en los encuentros afectivos, y el modo de transitar por esa cantidad intensiva que entra en variación y hace mutar las vibraciones que se producen en las relaciones propuestas.[13] Las prácticas performáticas, como ese saber/conocer *corporante,* intentan lograr la libertad necesaria para alcanzar la *autopóiesis* de las propias relaciones, un saber sensible que sólo lxs cuerpxs pueden brindar. Es un conocimiento experiencial que permite organizar los propios encuentros afectivos y con ello elevar el grado de autonomía y libertad.

Hay un devenir-performerx del filósofo, y un devenir-filósofx del performerx, y en los intersticios de sus prácticas creadoras, lo pedagógico irrumpe como esa potencia abierta de intensificación y desprendimiento de las fuerzas reactivas, que traman las relaciones predeterminadamente como gesto dominante. Una performance es pedagógica porque provoca y conmociona un saber que se crea entre los ritmos fronterizos que componen los umbrales sensibles de una época. Educa pervirtiendo, educa transitando, atravesando lúdicamente, educa diagramando constelaciones abiertas de afectos itinerantes. Es un umbral inextenso, esa frontera móvil donde se componen las fuerzas que transforman y transgreden los límites entre la filosofía, la educación y el arte. La ritualidad de la performance implica abrir ese umbral intensivo por donde se exploran las micropercepciones que oscurecen los sentidos conscientes. Una ritualidad profunda que siempre evoca el traspasar, una transversalidad de planos existenciales, y expresa el mundo desde los bordes sensibles con los que se abren nuevos modos de vida.

[12] Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *op. cit.*, p. 71.

[13] Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, trad. por Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 89.

Devenir-performerx es sostener una actitud vital,[14] un *ethos* crítico, ante los arrebatos despiadados de las dominaciones *capitalísticas* y desafiar los propios procedimientos artísticos, pedagógicos, filosóficos, políticos, con los que se componen las a(fe)cciones corporantes de las prácticas epistémicas, esas que configuran los saberes de una comunidad. Toda pedagogía, como práctica artística, se ve en las luchas libradas con los obstáculos técnicos, los materiales, el modo de disponerlos, ese combate necesario por no perderse en el arrebato de los clichés.[15] La pedagogía *corporante*, esa performance estético-política de saberes afectivos, deviene una lucha creadora de sensibilidades inesperadas, toda una apuesta que se arriesga por volver sensibles afecciones aún no sentidas, donde se haga más presente el caos creador en el que vivimos, y se produzcan las subjetividades y lxs cuerpxs necesarixs para enfrentar la ocupación multitudinaria de las maquinarias dominantes del sentir, del hacer, del decir en el que vamos tramando nuestrxs vidas.

A esta altura estamos muy lejos de lo que Deleuze dijo, escribió, balbuceó... tampoco interesa mucho eso, porque es necesario saber confundirse, errar, para colaborar en esas decepciones y atravesar la experiencia de la incógnita, del desierto o la intemperie. La pedagogía *corporante* es un gesto que Deleuze nos regaló para rehacernos y re-existir, para hacernos otrxs cuerpxs, otras vidas. Un gesto que interroga como esa pregunta fundamental que atraviesa *una* vida singular. Porque sabemos que no se pregunta para buscar una respuesta, sino que se pregunta para desafiar *una* vida.

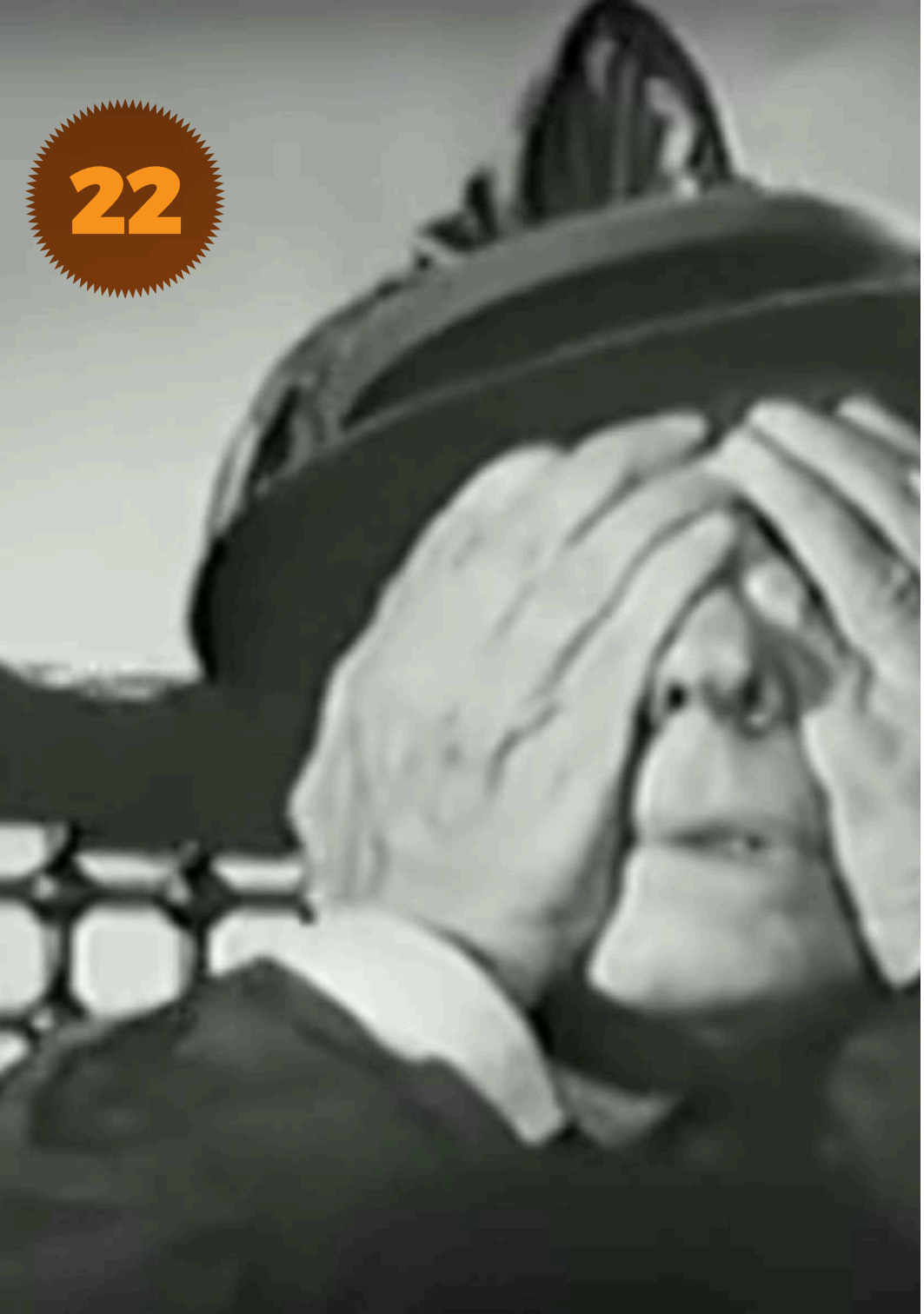
Deleuze nos ha dejado preguntas más que conceptos, sus conceptos no definen sino que provocan, interrogan sin palabras, rodean una atmósfera, penetran nuestrxs cuerpxs tan perversamente como para engendrarnos descendencias monstruosas... Deleuze nunca representó a la filosofía,[16] la experimentó como buen *performerx* que da un estilo a su vida desde la experimentación violenta de todo aquello que lo fuerza a sentir. Porque Deleuze no es un individuo, no designa una persona, ni mucho menos un filósofo, sino una heterogénesis activa que impulsa nuevos recorridos, siempre inesperados e irresistibles... un vendaval.

Deleuze no es más que un personaje conceptual, una actitud del pensamiento, una constelación de singularidades intensivas, un uso impersonal de la voz filosófica que provoca la necesidad de devenir otra cosa que filósofo. Por eso sabemos, creemos, confiamos, que Deleuze nunca intentó explicar, ni agradar, ni convencer, ni mucho menos volverse un monumento o una marca registrada... su pensamiento tan sólo tensó el arco para que las existencias por venir se lancen al vuelo profundo, lúdico e inmanente, de una vida como acto de creación... todo lo demás, es archivo y habladuría.

[14] Chávez, Daniel Brittany, "Devenir performerx: hacia una erótica soberana descolonial niizh manitoag", en Ferrera-Balanquet, Raúl (Comp.), *Andar erótico decolonial,* Bs. As., Del Signo, 2015, pp. 83-84.

[15] Guattari, Félix, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud,* trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 84.

[16] Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995),* trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 269.



22

DELEUZE Y BRAIDOTTI: LA DIFERENCIA SEXUAL Y EL SUJETO POLÍTICO EN LA LUCHA FEMINISTA

GEORGINA BERTAZZO

Muchas feministas como Rosi Braidotti retoman los conceptos deleuzianos porque han sido herramientas teóricas para combatir la lógica binaria del pensamiento patriarcal y falogocéntrico. El presente trabajo tiene como objetivo analizar estas ideas, centrándonos en la noción de *diferencia* de Gilles Deleuze, que se opone a la identidad, concepto propio de la "imagen del pensamiento". Por otra parte, nos propondremos ahondar en el concepto deleuziano de *devenir*, indagando este movimiento y discutiendo su utilidad para las teorías de género. Finalmente, abordaremos las críticas de Braidotti a los conceptos de este autor que se relacionan con el feminismo.

Deleuze y los conceptos feministas

La filosofía de Deleuze se caracteriza por reivindicar la periferia, lo múltiple, lo marginal, por estar siempre en el borde. Esto explica por qué podemos encontrar resonancias con los movimientos que luchan por los derechos de las minorías. Este autor, junto a Guattari, analiza en profundidad esta temática en *Mil Mesetas,* más precisamente en la meseta 10, donde aparece la relación entre el devenir y la minoría.[1] Este devenir no debe ser entendido como una imitación o una transformación. A partir de una forma o de una subjetividad determinada, es decir, de una estructura molar, se descomponen las disposiciones molares de forma y función, para iniciar el *devenir*, que es el tránsito a una estructura molecular. No se establece un intercambio entre dos polos,

[1] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2015, p. 291.

más bien se crea una zona de entorno común, una coexistencia de los dos ámbitos. Es un movimiento ontológico creativo. Con esta noción, Deleuze pretende reivindicar el carácter procesual e inacabado del individuo.

Ya en *Diferencia y repetición*,[2] este autor retoma a Simondon con el fin de explicar el individuo y el proceso de individuación. En dicha obra realiza una crítica a la tradición hilemórfica, que postula la existencia de la materia en estado puro y propone cortes en ella para establecer las diferencias. Para esta concepción, que parte de postular la preeminencia ontológica del individuo acabado, la materia debe ser informada para existir. Simondon se propone, en cambio, analizar la génesis de las formas que parecían estar dadas o predeterminadas, y nos invita a hacer foco en el proceso de individuación, que nunca se agota y que existe correlativamente al individuo. Del mismo modo, Deleuze recurre a la idea de huevo o embrión como herramienta para pensar una noción de génesis continua y la potencia inmanente de lo vivo. Al respecto, le interesa destacar la circulación permanente de intensidades que se reactualizan, la plasticidad, los dinamismos y desplazamientos por los que estamos atravesados y que nos constituyen como procesos. En el huevo encontramos el proceso de individuación como integración de elementos disonantes, en un acto de acoplamiento que provoca la diferenciación. El embrión es aquel que puede resistir múltiples transformaciones sin estallar. Según Deleuze, entre la humanidad y la célula huevo solo hay una diferencia estructural.

Pero volvamos a los devenires. A menudo esta noción puede parecer confusa, debido a que se plantea una falsa dicotomía. Se nos presentan únicamente dos opciones: la imitación o la semejanza. Estos criterios, utilizados por toda la tradición, son rechazados por Deleuze, ya que el pensamiento de la representación se basa en las nociones de modelo y copia. Una jerarquía de valores que comienza con la moralización platónica del mundo. Este modelo es una esencia cerrada, delimitada, sin fisuras a la cual debemos tender aun estando en el plano de los simulacros. Frente al punto de vista de la representación clásica, Deleuze y Guattari proponen

[2] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. Maria Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 367.

una ruptura y desarrollan el concepto de *devenir*, a partir del cual destacan el carácter dinámico de la subjetividad, en oposición a una noción acabada y unitaria de la misma. En efecto, en *Mil mesetas* afirman que el individuo está atravesado por líneas y segmentos.[3] Las líneas molares de segmentaridad dura son las oposiciones binarias que nos determinan (hombre-mujer, occidente-oriente, rico-pobre). Estos binarismos determinan la identidad y pretenden totalizar la idea de sujeto. Sin embargo, la identidad molar está atravesada necesariamente por microfisuras que son precursoras del proceso de devenir y que propician los movimientos intensivos que permiten crear las líneas moleculares. Finalmente, encontramos líneas de fuga, líneas de desterritorialización absoluta, que se generan en el encuentro con algo que nos violenta y que produce una verdadera ruptura. Curiosamente, nos autopercibimos como minoría de un momento a otro. Pero las microfisuras ya nos atravesaban silenciosamente desde el comienzo.

> Pero, ¿qué ha pasado? Nada asignable ni perceptible en verdad; cambios moleculares, redistribuciones de deseo que hacen que, cuando algo sucede, el yo que lo esperaba esté ya muerto, o el que tendría que esperarlo, todavía no haya llegado. Ahora, brotes y desmoronamientos en la inmanencia de un rizoma en lugar de los grandes movimientos y de los grandes cortes determinados por la transcendencia de un árbol. La fisura —se produce casi sin que uno se dé cuenta, pero se toma verdaderamente conciencia de ella de repente.[4]

Ahora bien, en relación con este último concepto, los autores insisten en que debemos ser prudentes para no caer en un puro plan de abolición.[5] Debemos mantener una cierta estabilidad para no llegar a la destrucción total. La filosofía deleuziana es afirmativa, procura mantener ese equilibrio interno y desarrolla estas nociones retomando ideas de la embriología. El embrión es el reservorio de múltiples formas, de movimientos violentos que solo él puede soportar. Pero las fuerzas intensivas deben tener la potencia adecuada para atravesar el protoplasma, manteniendo una relativa estabilidad que permita la conservación de la membrana.

[3] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 214.

[4] *Ibíd.*, p. 203.

[5] *Ibíd.*, p. 272.

Las líneas molares y moleculares chocan constantemente dado que poseen dos naturalezas distintas: las primeras, realizan movimientos de sobrecodificación y reterritorialización; mientras que las líneas moleculares realizan movimientos de descodificación-desterritorialización, impidiendo el cierre del individuo. Si bien se admite una dimensión molar, se afirma además que hay un aspecto fluctuante, dinámico e intensivo, que, en *Diferencia y repetición,* será llamado preindividual.[6]

Según Deleuze y Guattari, "todos los devenires son moleculares",[7] y existen varios tipos. Los más importantes son: devenir-mujer, devenir-niño, devenir-animal y, por último, con el que se alcanza en la desterritorialización absoluta, el devenir-imperceptible. Al desarrollar esta idea, los autores nos hablan de partículas que entran en relación de movimiento y reposo. Se construye un entramado de colectividades moleculares que necesitan de una zona de proximidad para crear y devenir. El movimiento de partículas y el poder de afección que tienen estos dinamismos intensivos ponen en marcha procesos de diferenciación y transformación. "Las formas esenciales no se transforman, son inalienables y sólo mantienen relaciones de analogía".[8] El principio individuación deleuziano-guattariano es la Haecceidad. Un día, un grado, una estación, individuaciones que son atravesadas por los flujos intensivos y que afirman el devenir, rechazando las concepciones totalizantes y esencialistas. Un cuerpo posee una parte extensiva, que son las relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, definidas como *longitud*[9] y, además, posee una parte intensiva que es llamada *latitud* y hace referencia a las variaciones de potencia. Si describimos la corporalidad, en torno a las nociones de latitud y longitud, logramos escapar de las formas de individuación dogmáticas. Somos acontecimientos y devenir, pero para que exista un devenir, debe existir una mayoría que devenga, una estructura molar, un hombre. La mayoría es el sistema homogéneo y constante que crea modelos. La mayoría es el Hombre-blanco-macho-adulto-urbano-Heterosexual. Las minorías, en cambio, no están

6 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit*., p., 368.

7 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit*., p. 277.

8 *Ibíd*., p. 257.

9 *Cf. ibíd*., p. 264.

determinadas por su aspecto cuantitativo,[10] sino por las relaciones internas al interior del colectivo. Deleuze y Guattari analizan las conexiones entre las multiplicidades y afirman que las minorías son flujos que ejercen fuerza sobre los conjuntos numerables. La potencia de estos grupos no está en la capacidad de imponerse y entrar en el sistema mayoritario, reproduciendo la misma lógica, sino en la fuerza que producen contra los segmentos molares. Las minorías son agentes potenciales que hacen patentes las microfisuras de los segmentos molares y crean una transformación social. Sin embargo, los autores afirman:

> Cuando una minoría crea sus modelos es porque quiere convertirse en mayoría, lo que sin duda es necesario para su supervivencia o su salvación (tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia procede de aquello que ha sabido crear y que se integrará en mayor o menor medida en el modelo, sin depender nunca de él.[11]

El colectivo mujer es cuantioso, no obstante, "una minoría puede ser numerosa o incluso infinita"[12] porque lo que define a una minoría no es su número sino la conexión entre los elementos del conjunto.

Braidotti, la diferencia sexual y el devenir

Rosi Braidotti reivindica el devenir deleuziano como un aporte para los movimientos feministas.[13] Pero al mismo tiempo desarrolla una crítica, pues considera que para experimentar este movimiento ontológico, la mujer, debe desarrollar una conciencia que no sea específicamente femenina.[14] En este devenir, el individuo da cuenta de una afirmación de las fuerzas positivas y de las partículas nómadas que generan movimientos de desterritorialización. Es

10 *Cf. ibíd*., p. 473.

11 Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, trad. Jose Luis Pardo,Valencia, Pre-textos, 2006, p.241.

12 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit*., p. 473.

13 En el presente trabajo tomaremos algunos artículos publicados entre 1990 a 2001 compilados en el libro *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. En artículo más actual, "El devenir mujer: repensar la positividad de la diferencia", de 2001, advertimos la mayor parte de las críticas a la teoría deleuziana y su perspectiva acerca de la diferencia sexual.

14 *Cf.* Braidotti, Rosi, *Sujetos nómades*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 138.

decir, se crean líneas de fuga que nos permiten arrancar nuestra subjetividad de las estructuras molares. Pero según Braidotti, en esta desterritorialización hay pérdida para el movimiento feminista. El devenir-mujer, según Braidotti, implica el abandono de la historia que nos constituye y que legitima las luchas por la ocupación de un espacio y de una voz que nos ha sido negada.

La filósofa ítalo-australiana afirma que este concepto, entendido de este modo, nos puede llevar a plantear una simetría de los sexos, cayendo en la disolución de las identidades. La neutralización de los sexos y la idealización de la polisexualidad solo tienen como consecuencia la continuidad de la legitimación de la sexualidad masculina. En este sentido dice Braidotti: "No me convence en absoluto este reclamo de la disolución o descomposición de las identidades sexuadas mediante la neutralización de las dicotomías de género, porque creo que este camino ha sido históricamente peligroso para las mujeres".[15]

En virtud de esta crítica, la autora sienta las bases de su teoría feminista sobre la noción de diferencia sexual, tomando como idea que desde el comienzo la mujer está constituida como una alteridad. Partimos de allí en tanto afirmación positiva de nuestra facticidad como mujeres.[16] Por lo tanto, deshacer este origen significa arrancarle a la mujer la paradoja esencial que constituye su identidad. Según esta perspectiva, la única forma de salir del pensamiento binario es reelaborar las identidades sobre la base de la diferencia puesto que la mujer debe reconstruirse simbólica y socialmente para llegar a tener la legitimidad del hombre. La autora coincide con Deleuze en el enfoque dinámico, nómada y molecular, pero afirma que debemos tener en cuenta la importancia de la sedimentación histórica que constituye al sistema simbólico. Deleuze no renuncia el aspecto material, pero, según Braidotti, niega la especificidad de la diferencia sexual reduciendo esta noción a una variable y borrando el proceso histórico que constituye la identidad femenina.

Nuestra historia y nuestra especificidad como cuerpos sufrientes y víctimas de la violencia machista la encontramos en Deleuze como carga preindividual, esa carga "sobrevuela" al individuo y continúa influenciado su de-

[15] *Ibídem*.

[16] Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade,* Barcelona, Gedisa, 2015, p.49.

sarrollo.[17] Los dinamismos intensivos que se actualizan posteriormente, nos atraviesan y no se disuelven, siguen allí. La individuación es el proceso por el cual se integran los elementos discordantes, y el aspecto preindividual es el reservorio de nuestras singularidades, que persisten tanto en el ámbito actual como en el ámbito virtual.

Desde el comienzo, Deleuze y Guattari plantean una asimetría. Escogen a la mujer como portadora de un devenir porque constituimos una minoría en contraposición al hombre que está ubicado en el lugar de la mayoría. En efecto, este devenir, en comparación con los otros, sería el más importante, dado que el devenir-mujer es la llave de los otros devenires. Podemos decir, con certeza, que nos hemos ganado el lugar de iniciadoras de la transformación por nuestra condición de primeras víctimas. Y en este sentido, Deleuze y Guattari afirman: "A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria, es a la joven".[18] El primer cuerpo al que le fue prohibida la transformación fue el de la mujer, por ello todos los devenires comienzan y pasan por el devenir mujer.

Los autores profundizan estas ideas a partir del concepto de Cuerpo sin Órganos (CsO) en la sexta meseta de *Mil Mesetas.*[19] Allí lo definen como un espacio virtual que está caracterizado por una diferenciación que se opone a la noción de jerarquización y a la asignación de funciones fijas a los órganos. Con esta noción destacan la circulación de intensidades dentro del plano de consistencia y su carácter eminentemente práctico. El cuerpo es un circuito de intensidades, un juego de fuerzas que se distribuyen en el *spatium* intensivo e inextenso.[20] El *spatium* constituye una singularidad impersonal, es el huevo, dicen Deleuze y Guattari, es intensidad pura, "no es indeterminado o indiferenciado, sino que expresa la pura determinación

[17] *Cf.* Clisby, Dale, "¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual", trad. P. Pachilla, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea,* nº 4, 2016, p. 140.

[18] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit*., p. 278.

[19] *Cf. Ibíd*., p .155.

[20] *Cf. Ibíd*., p .158.

de la intensidad, la diferencia intensiva".[21] Braidotti cuestiona también esta idea, pues un CsO funciona a partir de intensidades impersonales que propician la disolución de identidades. El cuerpo o incardinamiento es una intersección, un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico.[22] Aquí la autora advierte una contradicción porque, según Deleuze y Guattari, "el devenir se crea a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es y de los órganos que se posee".[23] Sin embargo, la mujer no ha podido conquistar ni ha tenido la posibilidad de apropiarse de su cuerpo dentro de la actual cultura machista y patriarcal. Entonces, ¿cómo podríamos llegar al CsO, si ni siquiera hemos tenido derecho al organismo? ¿No es *ya* el cuerpo femenino un CsO?

El horizonte deleuziano siempre es molecular, en el plano trascendental ya tenemos un CsO y este cuerpo es una práctica. Fundamentalmente, este cuerpo es un medio para hacer circular intensidades y para deshacer una y otra vez esa subjetividad, esa molaridad que nunca será destruida completamente porque siempre habrá un estrato detrás de otro. Refutando estas objeciones, lo autores afirman: "El CsO no es 'anterior' al organismo, es adyacente a él, y no cesa de deshacerse".[24] Las estructuras molares, las sexualidades, los modelos que legitima la lógica restrictiva y binaria, se encuentran en el plano actual en contraposición al CsO que es principalmente virtual. En consecuencia, podemos observar que Braidotti, con sus objeciones, confunde los planos ontológicos. De igual modo, pierde de vista que el CsO es un concepto límite, un ideal, algo que se encuentra siempre por hacer y un cuerpo al que nunca se acaba de acceder. En efecto, ni un hombre ni una mujer, haya tenido o no derecho a un organismo, podrán conseguir el CsO empíricamente en su totalidad, siempre habrá una estructura molar bloqueando la apropiación y la totalización de este concepto.

Es pertinente destacar que, para Deleuze y Guattari, las dos segmentaridades coexisten bajo una relación de disyunción inclusiva, es decir, los

[21] *Ibíd.*, p. 156.

[22] *Cf.* Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, *op. cit.*, p. 43.

[23] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 275.

[24] *Ibíd.*, p. 168.

segmentos molares y moleculares se subordinan mutuamente. El segmento duro siempre está atravesado por fisuras que lo modifican constantemente, por tanto, este cuerpo que nos ha sido impuesto, no ha sido apropiado completamente debido a que siempre habrá devenires moleculares que bloquean esta apropiación y viceversa.

Pero vayamos al punto nodal de la crítica de Braidotti a Deleuze. Su propósito es resignificar los conceptos deleuzianos. Sin embargo, advierte que estas nociones nos llevan a un relativismo extremo que borra la idea de diferencia sexual considerada central en la lucha feminista. Braidotti afirma:

> [...] desde la perspectiva de las filosofías feministas de la diferencia, la diferencia sexual no puede entenderse como una diferencia entre muchas, sino que debe entenderse más bien como una diferencia estructural básica, fundamental, sobre la cual se apoyan todas las demás y que no puede disolverse fácilmente. A diferencia de la actitud ambivalente de Deleuze en relación con la posición que ocupan las identidades sexuadas en la escala de los devenires posibles, las filósofas feministas, sin embargo, declaran lúcidamente que la sexualidad es el sitio de luchas de poder y de contradicciones.[25]

El individuo como diferencia enfatiza el carácter múltiple de la subjetividad y esta idea recorre toda la trayectoria intelectual de Deleuze. En *Diferencia y repetición,* las diferencias son individuantes, en el marco de la multiplicidad virtual, que llega a la actualización al diferenciarse. Pero específicamente con respecto a la diferencia sexual, Deleuze y Guattari especifican en *Mil mesetas*: "Nosotros sabemos que entre un hombre y una mujer pasan muchos seres, que vienen de otros mundos, traídos por el viento, que hacen rizoma alrededor de las raíces, y que no se pueden entender en términos de producción, sino únicamente de devenir".[26] Esto, para Braidotti, significa poner en un plano de igualdad o simetría a la subjetividad masculina y femenina, dejando de lado la especificidad histórica y social de la construcción del dualismo y principalmente de la construcción de la feminidad entendida en términos de alteridad. La disolución de las identidades sexuales mediante la erradicación de la dicotomía de género, para muchas feministas, significa caer en un relati-

[25] Braidotti, Rosi, *Sujetos nómades*, *op. cit.*, p. 10.

[26] *Ibíd.*, p. 248.

vismo universalista o en la pura indeterminación que esconde la misma lógica masculina. Sin embargo, Deleuze responde estas críticas afirmando que al enfatizar el carácter positivo de la diferencia y las multiplicidades intensivas en la constitución de los individuos no caemos en el abismo indiferenciado.

Dice Deleuze: "el error es creer que esta relatividad o esta indeterminación significan algo inacabado en la individualidad, algo interrumpido en la individuación. Por el contrario, expresan la plena potencia positiva del individuo como tal".[27]

La indeterminación abraza siempre la determinación, el fondo sube a la superficie, pero esta, como el relámpago, no se distingue de aquel. La individuación es el proceso por el cual las singularidades diferenciales se determinan en el campo preindividual de dinamismos intensivos. El proceso se lleva a cabo a través de un doble movimiento de diferen*t/c*iación, definido del siguiente modo: "Llamamos diferenciación [differen*t*iación] a la determinación del contenido virtual de la idea; [...] diferenciación [differen*c*iación] a la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas".[28] Según el filósofo francés, la relación entre lo virtual y lo actual debe ser entendida en términos de problema-solución, y en esta interacción, hay un movimiento de determinación de la Idea. Pero ¿qué es una Idea? Por otra parte, ¿qué relación tiene esta cuestión con la diferencia sexual? Deleuze desarrolla esta temática en el capítulo IV de *Diferencia y repetición* y afirma que las Ideas son los sistemas de relaciones diferenciales entre los elementos genéticos recíprocamente determinables.[29] Dicho de otro modo, las Ideas son multiplicidades que se encarnan en este proceso de determinación. Siguiendo esta tesis, propone tres ejemplos casi al azar: Idea física, Idea biológica e Idea social. En cuanto a la Idea biológica, resalta el avance que proporciona Geoffroy Saint-Hilaire al considerar los elementos anatómicos independientemente de las formas y funciones. Este autor, en el marco de la disputa con Cuvier, otro importante zoólogo de la época, realiza una crítica al método tradicional aristotélico y

[27] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 383-384.

[28] *Ibíd.*, p. 311.

[29] *Ibíd.*, p. 265.

desarrolla la idea de que, en el estudio de los animales o especies, deben priorizarse las conexiones anatómicas que se determinan en relación con el medio y el tiempo de desarrollo. Pero además, en este estudio, se evidencia un estado pre-específico que, en contacto con estas condiciones, se actualizan. No es casual que Deleuze haya elegido como fuente a Saint-Hilaire. Este naturalista propone otra perspectiva sobre la corporalidad, entendiendo que se deben tener en cuenta las relaciones de los elementos ideales sin establecer formas fijas, rescatando la potencia genética del ámbito virtual, que será actualizado y encarnado en los diferentes organismos. Este científico, junto a su hijo Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, creó una especialidad que llamó teratología; una ciencia que se ocupaba del estudio de los casos inusuales o de los cuerpos que habían sido tratados como antinaturales y monstruosos. Los fenómenos anómalos no eran tratados en las investigaciones de la época y esta disciplina le otorga una visibilidad que luego perdió con el avance de la tecnología y las cirugías correctivas. No obstante, pese a esta reformulación de las diferencias sexuales, se siguió patologizando a los cuerpos disidentes.[30]

Gracias a ontologías de la multiplicidad como la de Deleuze, podemos poner en cuestión o resignificar conceptos básicos de los discursos hegemónicos como sexo y género. Ambos son constructos teóricos, no son categorías naturales fijas sino construcciones ideológicas que constituyen relaciones de dominación. Estas categorías son sostenidas por la corporación biomédica y por todo el sistema patriarcal legitimando la opresión de un sexo sobre otro.

Pero Deleuze no propone arrojarnos a la nada negra donde todo está disuelto. Existe un lugar en donde las diferencias son indeterminadas, pero luego serán actualizadas en el plano actual gracias a los movimientos de diferen*t/c*iación, junto con la previa individuación que se da en el plano intensivo. En el plano virtual encontramos *todas las* diferencias, pero no *La* diferencia. Es un espacio en el que predomina la multiplicidad, aun cuando se advierte la singularidad de cada individuo. La diferencia sexual o el pensamiento binario es solo el punto de partida, y si lo reafirmamos seguiremos legitimando

[30] Fausto- Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad.,* trad. Ambrosio Garcia Leal, Barcelona, Melusina, 2006, pp. 54-55.

estas estructuras molares. Tal como se ha dicho anteriormente, las estructuras molares estarán siempre. Sin embargo, consideramos que no es prudente tomar este concepto como eje central, porque significa seguir legitimando la división binaria que tiene propósitos reproductivos y disciplinadores. Para que el retorno sea de la diferencia, y no de lo mismo, debemos cambiar el rumbo: salir de la reivindicación de los extremos y afirmar la multiplicidad sin que eso signifique anular las singularidades.

Si bien es estrictamente necesario que pensemos en la noción de diferencia sexual[31] y en la especificidad de nuestro género, también es importante advertir que ocupar un lugar de preponderancia dentro del discurso falogocéntrico no resuelve la problemática. Seguramente será una forma de comenzar a apropiarnos de los espacios, una forma de supervivencia. No obstante, de algo estamos seguras: no queremos reproducir las mismas lógicas patriarcales. Queremos habitar un nuevo espacio, conquistar una nueva sensibilidad, la sensibilidad de las minorías.

Conclusiones

Recapitulemos lo expuesto hasta aquí. Braidotti considera que hay tres problemas en la teoría deleuziana, a saber: afirma que hay un enfoque inconsistente con respecto a la idea de devenir-mujer. Asimismo, reduce la noción de diferencia sexual a una variable entre otras y establece como consecuencia una simetría entre los sexos.

La descomposición de las identidades y la afirmación de la individuación impersonal son las razones de la inconsistencia del devenir-mujer y el mayor peligro de las nociones deleuzianas. Que todos podamos atravesar este devenir aparentemente invalida la posibilidad de constituir un sujeto femenino. Podemos coincidir con Braidotti en que, en el ámbito práctico y actual, es importante tener presente la construcción histórica y la singularización política de cada actor. No obstante, Deleuze propone su ontología como camino,

[31] Debemos pensar la diferencia sexual como segmento duro, como parte de lo molar.

como búsqueda de esas singularidades preindividuales que muchas veces se confunden con las condiciones materiales de una subjetividad actual.

Con respecto a la diferencia sexual, Deleuze no solamente considera que es una variable entre otras, sino que, además, es una diferencia propia del nivel molar que será superada. Los conjuntos binarios son aquellos que determinan las estructuras molares, por tanto, se proponen líneas de fuga, como el devenir-mujer, para hacer estallar estos segmentos. Afirmar la diferencia sexual como la única diferencia a tener en cuenta supone que hay otras que pueden desaparecer, reforzando el heterosexismo y la exclusión o la anulación de las singularidades. Ambos polos de esta oposición dicotómica (lo femenino y lo masculino/ lo mismo y lo otro) llevan la marca de lo masculino, es decir, están construidas desde el discurso cultural hegemónico. Por lo tanto, estos conceptos totalizadores refuerzan las lógicas normativas y excluyentes.

Finalmente, Braidotti asegura que con esta concepción acerca de la diferencia sexual se admite una simetría entre lo femenino y lo masculino, borrando toda la singularidad de nuestro género. Retomando la explicación anterior, podemos afirmar que la carga preindividual que portamos nos impide alejarnos de nuestra singularidad. Pero fundamentalmente, en el capítulo V de *Diferencia y repetición,* se derriba esta crítica al plantear una síntesis asimétrica de lo sensible. El vínculo entre lo virtual y lo actual, entre lo empírico y lo trascendental, siempre es asimétrico. En el desarrollo de la actualización hay modificaciones de esa primera estructura virtual, a partir de la determinación-diferenciación. Consideramos entonces que Braidotti confunde estos planos, ya que Deleuze y Guattari, al plantear el devenir-mujer, están hablando en términos ontológicos. Es decir, este devenir, como estructura del ámbito virtual, tiene un correlato actual que es la mujer real en su contexto, con sus luchas y con su historia. Los autores, en este caso, apelan a la transformación virtual, que tendrá su encarnación en el plano actual y que conserva esa estructura en el reservorio preindividual de cada sujeto.

El devenir es del orden de la alianza,[32] del orden de la comunidad, pues no se puede devenir sin el otro. El devenir opera en la multiplicidad, en el *en-*

[32] *Cf.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit*., p. 245.

tre. Y solo podemos pensar en construir esta subjetividad femenina abrazando a todo aquel que quiera ser parte de la creación de un encuentro con otra sensibilidad. Sin embargo, para que esto sea posible, es preciso tender puentes y no murallas; es imprescindible que se incluya en este colectivo a todo aquel que sienta este devenir-mujer. Nuestros espacios y nuestras voces deben ser respetados porque los espacios y las voces respetadas siempre han sido del discurso falogocéntrico. Es innegable que el Hombre-adulto-blanco-heterosexual debe dar un paso atrás y solo acompañar. No obstante, para no reproducir las lógicas machistas, debemos revisar nuestras prácticas permanentemente y establecer alianzas estratégicas. Crear espacios comunes en esta nueva sensibilidad que tiene el fin último de hacer del mundo un devenir-mujer.

23

SOBRE LOS ÍNDICES DISCURSIVOS DEL DEVENIR-MOLECULAR DE LA SEXUALIDAD

MATÍAS SOICH

Introducción[1]

Este trabajo refiere, sucintamente, algunos resultados de la investigación doctoral plasmada en la tesis "Los *devenires* y la identidad de género. Hacia un análisis lingüístico-crítico y conceptual de la construcción de representaciones discursivas sobre la identidad de género en historias de vida de personas trans de la Ciudad de Buenos Aires (2013-2015)".[2] Dicha investigación se basó en la aplicación de distintos métodos de análisis lingüístico a un *corpus* conformado por dieciocho historias de vida (unidades orales de interacción social)[3] y veintisiete relatos autobiográficos aparecidos en medios gráficos y digitales de la ciudad de Buenos Aires, entre 2013 y 2015. Tanto estos relatos como las historias de vida pertenecen a personas trans (travestis, transexuales y transgénero). Los resultados del análisis lingüístico fueron sistematizados e interpretados a la luz de diversas teorías sobre el género y la identidad de género, tomando además como herramienta central el concepto deleuziano-guattariano de *devenir (mujer)*.

Motivó esta investigación el deseo de formular, a partir del análisis del discurso y la filosofía deleuziana, una interpretación sustentada y socialmente relevante sobre la construcción discursiva de la identidad de género y, en par-

1 Agradezco a Rafael Mc Namara por su lectura de este trabajo y sus comentarios y sugerencias.

2 Universidad de Buenos Aires, 2017. Tesis dirigida por María Laura Pardo y codirigida por Mónica Cragnolini. Investigación financiada con una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

3 Esta definición corresponde a Linde, Charlotte, *Life Stories. The Creation of Coherence*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

ticular, de las identidades transgénero. En este sentido, el marco teórico fue claramente multidisciplinar, al poner en relación teorías, conceptos y métodos de tres campos muy diversos: la lingüística funcional, las teorías sobre género y diversidad sexual y la filosofía francesa contemporánea. Por ello, antes de abordar algunas conclusiones puntuales, se repasarán nociones básicas de esos tres campos.

Marco teórico (1/3): el Análisis Crítico del Discurso

El Análisis Crítico del Discurso proviene de la rama funcional de la lingüística. Surgió a principios de la década de 1990 en Europa, a partir de trabajos como los de Norman Fairclough, Ruth Wodak y Teun van Dijk, cuya principal preocupación fue dar un contenido y una intencionalidad explícitamente políticos a las herramientas del análisis del discurso. Esto se tradujo en un acuerdo general acerca de la necesidad de orientar los trabajos de análisis hacia temas socialmente relevantes como la desigualdad, la discriminación, el abuso de poder, etc. Lxs analistas críticxs del discurso no sólo asumen abiertamente una posición respecto de lo que investigan, sino que investigan precisamente porque les interesa tomar posición.[4] El Análisis Crítico del Discurso (de aquí en más ACD) fue adoptado –y adaptado– en Latinoamérica, donde se orientó especialmente a temáticas ligadas a la exclusión y la pobreza. Un rasgo específico del ACD en su vertiente latinoamericana es el interés por generar nuevas metodologías y métodos de análisis para las problemáticas locales (en lugar de retomar acríticamente métodos y teorías creados en otros contextos).[5]

En cuanto a los aspectos teórico-metodológicos del ACD, algunos acuerdos bastante extendidos –aunque, por supuesto, nunca de forma unánime– remiten a la concepción del *discurso* como conjunto de prácticas (esto es, como

[4] van Dijk, Teun A., "El análisis crítico del discurso", *Anthropos*, Nº 186, 1999, pp. 23-36.

[5] *Cf.* Pardo, María Laura, "Estado del área básico para una introducción al Análisis del Discurso y al Análisis Crítico del Discurso", en G. Constantino (comp.) *Investigación cualitativa & análisis del discurso en educación*, Catamarca, Universitaria, 2002; "El Análisis del Discurso: su origen y expansión", en Colantoni, Laura y Rodríguez Louro, Celeste (eds.), *Perspectivas teóricas y experimentales sobre el español de la Argentina*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2013.

un *hacer en contexto*); al enfoque inter o multidisciplinar de las investigaciones (requerido por el abordaje de temáticas sociales complejas, que demandan conocimientos que exceden el campo de la lingüística); al énfasis en las metodologías cualitativas y a la centralidad de la noción de *representación discursiva* como objeto específico de análisis.

Esta última noción deriva de la noción de *representación social*, formulada desde la psicología social. Para esta, las representaciones sociales son entidades ligadas a la creencia, que cumplen funciones tanto de categorización del mundo como de comunicación intersubjetiva: se trata, a la vez, de procesos y productos del conocimiento y de la comunicación social.[6] De manera muy general, podemos definir las *representaciones discursivas* como una parte esencial de las representaciones sociales; precisamente, aquella que se construye y se reproduce en el discurso, entendiendo a este como un entramado de prácticas inseparables de su contexto. El estudio lingüístico de esas representaciones es una tarea específica del ACD. Técnicamente, una representación discursiva puede definirse como "un concepto genérico acerca de un conjunto de categorías [...] que se dan efectivamente en el texto".[7] Esas *categorías* son estudiadas de modo inductivo, es decir, a partir de los elementos lingüísticos efectivamente presentes en los textos (diremos más sobre ello luego, al explicar uno de los métodos de análisis). La representación discursiva objeto de esta investigación fue la de *identidad de género*, tomando como contexto de las prácticas ligadas a ella la ciudad de Buenos Aires entre 2013 y 2015.

Marco teórico (2/3): género e identidad de género

El abordaje de la representación elegida requirió el estudio de ciertos conceptos básicos. El primero es la distinción entre *sexo* y *género*, establecida a mediados del siglo XX en las ciencias médicas, cuando John Money tomó la palabra "género" para distinguir los aspectos psicológicos y sociales de la sexualidad

[6] *Cf.* Moscovici, Serge, *Social Representations. Explorations in Social Psychology*, Cambridge, Polity Press, 2000.

[7] Pardo, María Laura, *Teoría y metodología de la investigación lingüística. Método sincrónico-diacrónico de análisis lingüístico de textos*, Buenos Aires, Tersites, 2011, pp. 65-66.

de los aspectos "puramente" biológicos (el "sexo"). En las décadas siguientes, las feministas emplearon esa distinción como un arma teórica contra los presupuestos biologicistas que legitiman la sujeción de las mujeres al orden patriarcal. La relación entre ambas categorías era concebida en analogía con la relación entre lo natural/biológico/dado (el sexo) y lo cultural/social/producido (el género). Esa distinción fue fuertemente cuestionada en 1990, cuando Judith Butler redefinió al *sexo* como un producto ya culturalmente mediado del *género*; entendiendo a este, a su vez, como un régimen sostenido por actos y operaciones discursivas.[8] De manera que, si el sexo es aquello que el género construye haciéndolo pasar como su "base natural", la distinción misma entre ambas categorías se desdibuja.

Surgida también de las ciencias médicas, la noción de *identidad de género* fue tributaria, en sus orígenes, de la distinción sexo/género. Médicos, psicólogos y sexólogos sostuvieron que la identidad de género –la percepción interna del individuo respecto de su pertenencia a determinado género– se construye en los primeros años de vida a partir de las influencias sociales y el entorno familiar, y que dicha identidad puede no concordar con el sexo biológico.[9] La noción de *identidad de género* se utilizó primeramente de modo patologizante, para diagnosticar a las personas transexuales como poseedoras de una identidad que no "se correspondía" con la prescrita por su genitalidad. Detrás de esta concepción se esconden, al menos, dos supuestos problemáticos: en primer lugar, que tanto la genitalidad como la sexualidad humanas responden a un esquema dual (macho-hembra, masculino-femenino, varón-mujer); y en segundo lugar, que existe una teleología "normal" del desarrollo de la sexualidad, donde "normal" significa "alineado con las normas sociales sobre el carácter binario del sexo/género".

En el último medio siglo, la acción sostenida de la militancia transgénero y de la diversidad sexual a nivel mundial logró instalar un fuerte cuestionamiento de los supuestos dualistas y normativos sobre la identidad de género, redefiniendo

[8] Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007 [1990].

[9] *Cf.* por ejemplo Stoller, Robert, *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*, Londres, Karnac Books, 1984 [1968].

a esta como una construcción no esencialista e históricamente variable. La Ley de Identidad de Género de la Argentina, sancionada en mayo de 2012, constituyó un hito fundamental al inscribir dicha concepción en el paradigma de los derechos humanos. La ley argentina define la identidad de género como

> la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo. Esto puede involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios farmacológicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que ello sea libremente escogido. También incluye otras expresiones de género, como la vestimenta, el modo de hablar y los modales.[10]

Es importante señalar que esta definición, acuñada por la militancia transgénero, postula el reconocimiento y el libre desarrollo personal según la propia identidad de género como un derecho de *todas* las personas, ya sean personas *transgénero* –aquellas cuya identidad de género no "corresponde" al género que les fue asignado socialmente al nacer: travestis, transexuales, mujeres trans, varones trans, personas trans no binarias, etc.–, como personas *cisgénero* –aquellas cuya identidad de género "corresponde" al género asignado socialmente al nacer. Por ello, la sanción de esta ley implicó no sólo un avance concreto en la ampliación de los derechos de las minorías, sino también "una relectura de la diferencia sexual de cara al Estado y a la sociedad, por medio de la cual no hay una identidad homogénea y estable «mujer»/«varón», sino una multiplicidad de relaciones sociales en que emergen o se construyen tales diferencias sexuales de muy diversas maneras".[11]

Así, el pasaje de la *identidad de género* desde el paradigma médico al de los derechos humanos refleja y promueve una transformación fundamental en la concepción de la *diferencia sexual*. Lo que se muestra, cada vez con más fuerza y en distintos niveles (social, estatal, académico, etc.), es la necesidad de dejar de entender la diferencia sexual como binaria, para pensarla como un campo múltiple, histórica y socialmente determinado y en constante variación.

[10] *Boletín Oficial de la República Argentina*, Año CXX, Nº 32.404, 24/05/2012.

[11] Litardo, Emiliano, "El legado de la transjudicialización. El derecho a la identidad de género como una nueva categoría jurídica del mundo legal", *Derechos Humanos*, Año IV, Nº 10, 2015, pp. 43-70, p. 69.

Marco teórico (3/3): la filosofía deleuziana y el concepto de *devenir*

El concepto deleuziano-guattariano de *devenir* fue tomado como una guía para la interpretación del análisis lingüístico y de las prácticas discursivas y sociales que hacen a las historias de vida de las personas trans. Dado que el foco de interés estuvo sobre la representación discursiva de la *identidad de género*, el énfasis recayó en las modulaciones específicamente sexuadas del devenir, con conceptos como *devenir-mujer*, *sexualidad molecular* y *n-sexos*.

De manera general, podemos decir que el devenir expresa la dinámica ontológica propia de las multiplicidades que conforman el plano de inmanencia. Esa dinámica se da en relación con dos regímenes: lo *molar* y lo *molecular*. Se trata, respectivamente, del régimen de lo "macro" (las formaciones estratificadas en torno a un punto central, que permite su reconocimiento: las formas, los sujetos, los significantes, las identidades) y el de lo "micro" (los procesos subrepresentativos, descentralizados e ilocalizables, ligados a las diferencias de intensidad, los transportes y pasajes entre puntos singulares). Si bien Deleuze y Guattari asocian explícitamente el devenir con lo molecular,[12] no debe olvidarse que todo devenir se encuentra, también, en una relación a la vez necesaria y contingente con lo molar. Esa relación es *necesaria* porque la contraposición entre ambos regímenes sólo se da de modo abstracto, aunque bien fundado: molar y molecular son diferentes por su régimen, pero coexistentes en el plano de inmanencia.[13] Por eso, nada puede ser, para nosotrxs, *puramente* molar *o* molecular. Los sujetos y las identidades son cristalizaciones momentáneas de procesos moleculares; y estos, a su vez, se apoyan en formas molares que actúan como sus puntos de partida o de llegada, como disparadores por analogía o semejanza, como sostenes, trampas o desvíos.[14] El hecho de que las conexiones entre formas molares y procesos moleculares nunca estén

[12] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2006 [1980], p. 277.

[13] *Ibíd.,* p. 270; Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. F. Monge, Buenos Aires, Paidós, 2005 [1972], pp. 346 y ss.

[14] Recuérdese la frecuentemente citada definición del devenir: "Devenir es, *a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña*, extraer partículas [...]",Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 275, énfasis añadido.

determinadas de antemano ni de modo biunívoco explica que la relación entre ambos regímenes sea, a la vez que necesaria, *contingente*. En el devenir no hay recetas; sólo mapas provisorios, trazados a partir de la experimentación.[15]

En su modulación sexuada, el devenir es tematizado por los autores como *devenir-mujer*.[16] A pesar de lo que sugiere su nombre, este sólo guarda con las formas y funciones (molares) femeninas una relación contingente de semejanza. Devenir-mujer no es acercarse a la forma-mujer, sino trazar conexiones vitales que permitan entrar en contacto con la mujer como "zona de entorno" molecular, desarticulando la primera sujeción de las potencias del cuerpo a la máquina binaria: la que regula la sexuación según modelos dimórficos y funciones reproductivas.[17] Esta concepción implica que el devenir-mujer no está necesariamente ligado a un sexo o género determinados: ni las mujeres ni los varones son sus protagonistas preferenciales.[18]

Pero esta última afirmación ("*ni* las mujeres *ni* los varones") es, sin embargo, dicotómica y cisexista.[19] Debemos preguntarnos: ¿qué relación hay entre el devenir y las identidades de género trans y/o no binarias? La sexualidad, para Deleuze y Guattari, es un fenómeno molecular que pasa *entre* las formas molares del varón y la mujer.[20] Por lo tanto, el llamado "devenir-mujer" supone la apertura de los cuerpos y las subjetividades a modos de sexuación que no son binarios, sino multiplicidades. Los autores llaman a estas multiplicidades sexuadas *mil* o *n-sexos*; y las asocian, consistentemente a lo largo de su obra, con las figuras del travestismo y la transexualidad. Por mencionar un solo ejemplo: Deleuze y Guattari hablan

[15] "Cualquier cosa, lo más inesperado, lo más insignificante, puede precipitamos en un devenir", *ibíd.*, p. 292.

[16] *Ibíd.*, pp. 277 y ss.

[17] *Ibídem*; Dawson, Nicole, *(Re)Thinking Bodies: Deleuze and Guattari's* becoming-woman. Tesis de maestría, Facultad de Humanidades, Brock University, Ontario, 2008. Disponible online.

[18] Esta implicación ha sido cuestionada desde la recepción feminista de Deleuze: *cf.* Braidotti, Rossi, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000; Dawson, Nicole, *op. cit.*; Grosz, Elizabeth, "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics", *Topoi*, Nº 12, 1993, pp. 167-179, entre otras.

[19] Se entiende por *cisexismo* el sistema de creencias que afirma la primacía de las personas cisgénero por sobre las transgénero y/o que naturaliza la existencia de aquellas como la única posible, invisibilizando a las personas trans.

[20] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, *op. cit.*, p. 305; *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 280.

de las *potencias del travestismo* en relación con "los n-sexos (ni uno ni dos). No se trata ya de ser hombre o mujer sino de inventar sexos, [...] de una trasmutación de un orden a otro, como en un continuum intensivo de sustancias".[21] La potencia del travestismo radica en que efectúa la comunicación entre devenires sexuados no binarios: "el encadenamiento, el desencadenamiento y la comunicación de devenires que el [sic] travestí desencadena".[22] Esta conexión, explícitamente trazada por Deleuze y Guattari, entre la sexualidad molecular no binaria (n-sexos) y la transgeneridad fue muy importante para interpretar los resultados del análisis lingüístico de las historias de vida de personas trans.

Análisis lingüístico: el método sincrónico-diacrónico

El principal método utilizado para el análisis fue el *método sincrónico-diacrónico de análisis lingüístico de textos* (MSDALT), desarrollado desde el ACD por María Laura Pardo.[23] Básicamente, el método permite clasificar todos los elementos de un texto en diversas categorías. Todos los textos están formados por dos clases de categorías: las *gramaticalizadas* (aquellas que, por su elevada frecuencia de aparición, se convierten en obligatorias, por ejemplo: *Tiempo*, *Lugar*, *Operador pragmático*, *Actor*, *Verbo*) y las *semántico-discursivas* (cuya frecuencia depende de lo que habla cada texto, por ejemplo: *Identidad de género*, *Trabajo*, *Violencia*, etc.). En el siguiente ejemplo, podemos ver el análisis, mediante el MSDALT, de la emisión (inventada *ad hoc*) "La familia es y será la sempiterna base de la sociedad".[24] La primera fila de la tabla nombra las categorías en su orden de aparición: la *Familia* (que, a efectos didácticos, consideramos aquí un Actor), un *Verbo* a través del cual esta acciona, un *Operador pragmático* (en este caso, el conector *y*) y una categoría semántico-discursiva: la *Sociedad*, en la que la emisión finaliza. Las celdas de la tabla se leen de izquierda a derecha y de arriba abajo.

[21] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, *op. cit.*, p. 305; pp. 362-3.

[22] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 280.

[23] Pardo, María Laura, *Teoría y metodología de la investigación lingüística*, *op. cit.*

[24] La *emisión* es una unidad de análisis lingüístico que se distingue de la *oración* (proposición lógica) por estar efectivamente puesta en uso.

FAMILIA	VERBO FAMILIA	OPERADOR PRAGMÁTICO	SOCIEDAD
La familia	es	y	
	será		
la sempiterna base de			la sociedad.

El MSDALT permite reconstruir inductivamente, esto es a partir de los elementos del texto, las categorías que lo componen; y observar, a su vez, cómo el discurso se desplaza a través de esas categorías. El nombre del método, *sincrónico-diacrónico*, remite a la doble lectura que habilita: la lectura sincrónica ("horizontal"), que sigue el despliegue del texto a lo largo de sus emisiones, y la lectura diacrónica ("vertical"), que sigue la construcción progresiva de cada categoría. En el ejemplo, la lectura sincrónica parte de la instanciación del *Actor* en "La familia" para arribar a la categoría semántico-discursiva *Sociedad* en "la sociedad"; mientras que la lectura diacrónica de –por ejemplo– la categoría *Verbo* muestra dos instanciaciones, en presente y futuro, del verbo "ser". La aplicación del MSDALT a un *corpus* de textos posibilita examinar qué categorías aparecen, qué recursos lingüísticos las conforman y cómo son los patrones de desplazamiento que se dan entre todas ellas. La observación e interpretación de todos estos elementos tomados en su contexto constituye el estudio inductivo de la construcción de las *representaciones discursivas*. Por ello, el MSDALT, además de un método de análisis, es también una teoría básica[25] sobre el funcionamiento del lenguaje y la construcción discursiva de las representaciones sociales.

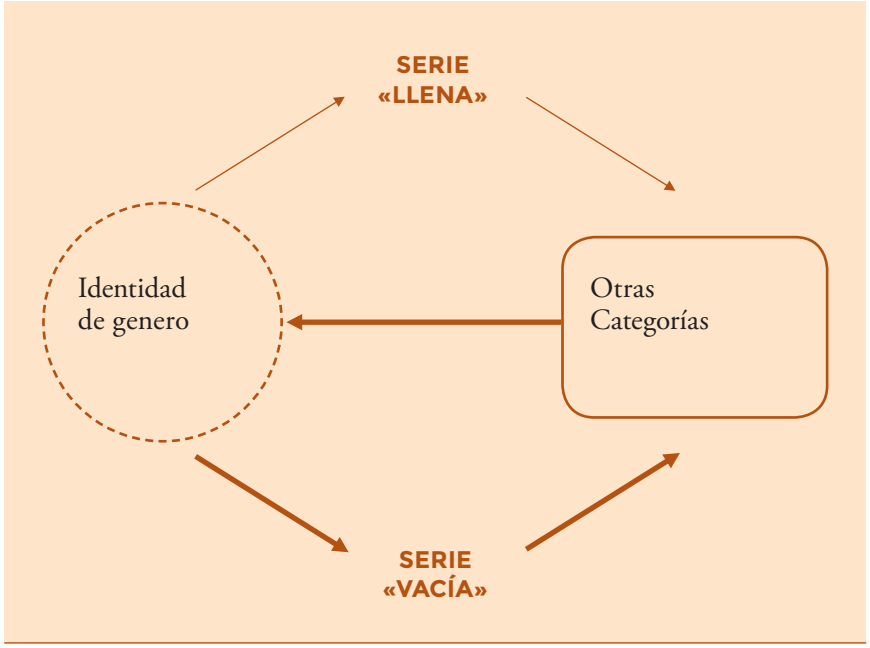
[25] Strauss, Anselm y Corbin, Juliet, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, trad. E. Zimmerman, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2002.

Análisis lingüístico de historias de vida de personas trans: la categoría semántico-discursiva *Identidad de género* y el devenir-molecular de la sexualidad

Al analizar nuestro *corpus* de historias de vida de personas trans mediante el MSDALT, sobresalió particularmente la categoría semántico-discursiva *Identidad de género*, constitutiva de la representación estudiada. Muchas cosas podrían decirse sobre esta categoría pero, a fin de señalar puntualmente la articulación entre el análisis lingüístico y los conceptos deleuzianos, nos centraremos en su lectura diacrónica. Esta lectura muestra que la categoría *Identidad de género* se va cargando progresivamente a través de dos series léxicas, que denominamos respectivamente "serie llena" y "serie vacía". La primera está compuesta por elementos que poseen un significado referencial concreto y/o localizable en el texto, y que remiten a muy diversos fenómenos de la experiencia –desde partes corporales y cualidades hasta discursos referidos y valores abstractos–, presentados como "atributos" de la identidad de género. La *serie vacía*, por su parte, está compuesta por elementos que no tienen un significado referencial concreto o localizable, tales como palabras generales de baja carga semántica (*cosa*, *tema*, *asunto*, *pasar*, etc.), pronombres, artículos y demostrativos neutros o sin referente preciso (*lo*, *esto*, *eso*, *así*, etc.) y anacolutos, entre otros recursos. A continuación, se ejemplifican algunos de los elementos que integran ambas series en una historia de vida:

CATEGORÍA SEMÁNTICO-DISCURSIVA IDENTIDAD DE GÉNERO	SERIE LLENA	masculino; los pibes trans; Marcos; un re hombre; transexual masculino; "eh capo"; pum, un pene; mear de parado; re más macizo; dos bigotes; la mastectomía.
	SERIE VACÍA	algo; lo que; eso; esto; así; como; otras cosas; hay cosas de; cualquier cosa; eso esas cosas; qué es lo que [me] pasaba; [decir]lo; en ese sentido.

El estudio de los desplazamientos entre la categoría *Identidad de género* y las demás categorías (gramaticalizadas y semántico-discursivas) que aparecen en el *corpus* mostró que esos desplazamientos se dan más frecuentemente y de manera más jerarquizada en relación con la serie "vacía". Esto significa que, en el trascurrir de esas historias, la categoría *Identidad de género*, en su asociación con la transgeneridad, no sólo se va construyendo principalmente a partir de elementos léxicos de baja carga semántica y significado referencial impreciso; sino que, además, es mayormente a través de dichos elementos como la *Identidad de género* se conecta con el resto de las categorías. En el siguiente esquema, que ilustra la conexión de la categoría *Identidad de género* con las demás a través de ambas series léxicas, el mayor grosor de las flechas que pasan por la serie "vacía" simboliza ese mayor grado de "pasaje". Por otra parte, las líneas punteadas que bordean la categoría *Identidad de género* simbolizan su mayor "porosidad", en tanto esta aparece como una categoría especialmente *comunicante*, cuyos elementos suelen conducir o remitir a las demás categorías.



Estas observaciones lingüísticas apuntan a un hecho notable: que, en estas historias de vida, la representación discursiva de la identidad transgénero se construye a través de un uso estratégico de la serie léxica "vacía", cuyos elementos habilitan una gran cantidad de desplazamientos inter-categoriales. Ahora bien, la serie "vacía" puede asociarse directamente con la noción deleuziano-guattariana de *semiótica del plan de consistencia*. Recordemos que esta se define como un uso del lenguaje que, al introducir la *sobriedad* suficiente para liberar los tiempos, las personas y las referencias de sus formas más estratificadas, deja expresar la materia y dinámica de los devenires. Dicha semiótica comprende los infinitivos, los nombres propios y los artículos y pronombres indeterminados.[26] Pues bien, entre los elementos de la serie "vacía" –crucial en la construcción diacrónica de la categoría *Identidad de género*– se encuentran, precisamente, numerosos artículos y pronombres indeterminados, junto con formas verbales y otras palabras de baja carga semántica. Todos estos forman parte de lo que Deleuze y Guattari consideran elementos lingüísticos *intensivos*, es decir, aquellos a través de los cuales el lenguaje se aproxima al plano de inmanencia y sus devenires.[27]

En las historias de vida analizadas, la representación discursiva de las formas molares de la sexualidad (varón/mujer) pasa, fundamentalmente, por la serie léxica "llena";[28] mientras que la representación de las identidades transgénero, es decir, de formas de la sexualidad que involucran una mayor apertura a la molecularidad de los n-sexos, gira, como vimos, en torno a la serie "vacía". Es en este sentido que dicha serie puede interpretarse como el *índice discursivo de un devenir-molecular de la sexualidad*. En efecto, los elementos léxicos "vacíos" permiten introducir en estos relatos un espacio de indeterminación semántica (*sobriedad*), a partir del cual se construye una representación de la identidad de género que rompe con la objetificación en atributos sustanciales

[26] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, pp. 266 y ss.

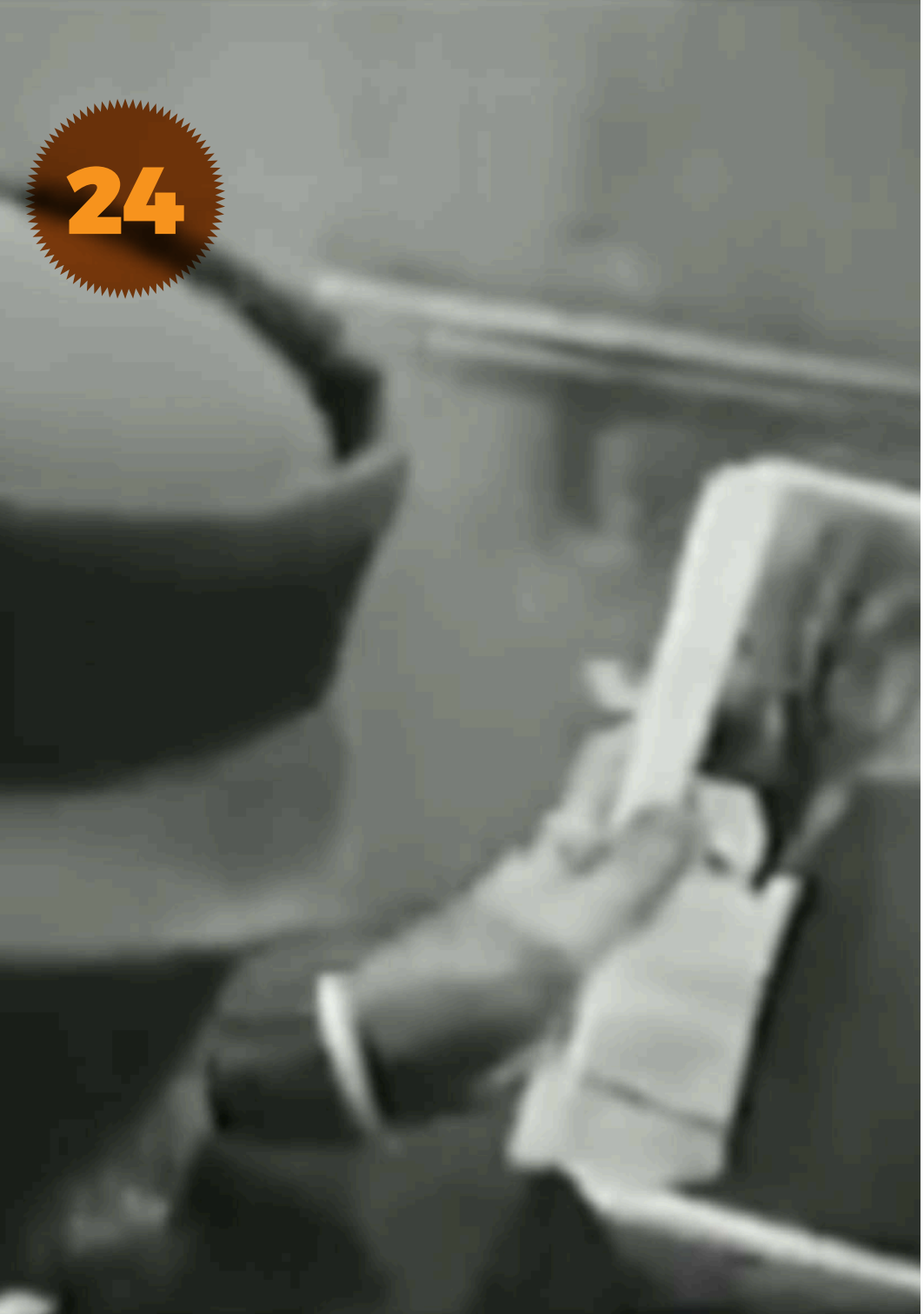
[27] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. A. Mora, México DF, Era, 1978 [1975], pp. 38 y ss.; Sephiha, Haïm-Vidal, "Introduction à l'étude de l'intensif", *Langages*, Año 5, Nº 18. L'ethnolinguistique, 1970, pp. 104-120.

[28] Por ejemplo, en una historia de vida de una mujer trans, la categoría *Identidad de género* se constituye, en relación con la femineidad molar, a partir de elementos pertenecientes a la serie léxica "llena", tales como: *una mujer*; *todo rosa*; *rosa chupete rosa todo*; *como mujer*; *tendencias, como afeminadas*; *hermana*; *las mujeres*; *pechos nada*.

y está más ligada a lo procesual. Por otra parte, en la construcción diacrónica de la categoría *Identidad de género*, la coexistencia y alternancia de las series "llena" y "vacía" permite apreciar, a nivel del discurso, la dinámica de lo molar y lo molecular, tal como la describen Deleuze y Guattari cuando dicen que "ningún flujo, ningún devenir-molecular escapan de una formación molar sin que los acompañen componentes molares, que forman pasos o puntos de referencia perceptibles para los procesos imperceptibles".[29] El análisis lingüístico muestra que la serie "vacía" es, precisamente, un punto de referencia perceptible (discursivo) para el imperceptible devenir-molecular de la sexualidad.

Un importarte resultado de este trabajo es, entonces, la observación de la correlación entre el uso de ciertas formas lingüísticas y la disrupción de la norma cisexista y binaria en ciertas identidades de género. El carácter fructífero del trabajo multidisciplinar se reafirma en la posibilidad concreta de enlazar el análisis lingüístico de textos, en torno a un tema actual y socialmente relevante, con conceptos ontológicos deleuzianos. Esto puede expresarse desde la triple conjunción del marco teórico: en primer lugar, en la posibilidad de estudiar la identidad de género desde un punto de vista discursivo; en segundo lugar, en la comprensión de la identidad transgénero como la expresión socialmente situada de un devenir-mujer o devenir-molecular posible de la sexualidad, que trae a primer plano el carácter múltiple, no binario, de la diferencia sexual en los procesos de subjetivación; y por último, en la identificación de la *semiótica del plan de consistencia* deleuziana como parte fundamental de una estrategia discursiva que inscribe al devenir en las identidades de género.

[29] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 302. Traducción modificada.



24

DEL CONTRATO Y DE LOS ESTORNUDOS DE VENUS

CRISTINA PÓSLEMAN

¿Hasta dónde sabemos bajo qué condiciones y para quién producimos conocimiento?, ¿en qué medida estamos seguras de para quién trabajamos? ¿Qué es lo que acontece en la distancia entre nuestras afecciones y la letra de los contratos que nos implican, el social, el epistemológico, el sexual, por ejemplificar algunos?

Estas preguntas guiarán estas notas provisorias sobre algunos problemas, cuya consistencia se deja expectante en el título de esta ponencia. Nada mejor que recurrir al pensamiento deleuziano para dar a este suspenso y a estos interrogantes –algunos formulados, como se advierte, de manera algo más técnica que otros– un enfoque filosófico. Particularmente, nos remiten a la crítica deleuziana de las teorías contractualistas de corte hobbesiano, donde Deleuze describe cómo funciona en éstas la idea de la "ficción del punto cero", como fundamento negativo del pacto social. Recordemos que esta ficción reinstala el dualismo entre la naturaleza y la sociedad, y además, que de ella se deriva la teorización sobre la constitución de un estado legalista y la articulación de éste con los procesos de subjetivación.[1] Todos ellos, puntos que interesarán a Deleuze siempre, y que tendremos la oportunidad de reencontrar a lo largo de su obra, eventualmente travestidos en medio de vocabularios que se irán renovando casi totalmente.

[1] Pronto Deleuze la nombrará como la "ficción del punto cero", que liga fundamentalmente con el presupuesto que Hobbes describe de la siguiente manera: "Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente". Hobbes, Thomas, *Leviathan. La materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*, Bogotá, Editorial Skla, 1982, p. 107.

Por ejemplo, aunque en los cincuenta y sesenta predomina en la escritura deleuziana la terminología de una filosofía heredada, ya se perfilan ciertos términos propios y giros singulares en las aproximaciones problemáticas. Uno de los puntos que nos interesa es el énfasis puesto en cierta potencia creativa, que emerge ya en *Empirismo y subjetividad* como condición de la especie humana.[2] Primero, vamos a mostrar cómo esta noción, que en el contexto de los escritos humeanos permite distinguir la tendencia reflexiva del instinto, y que luego en los cursos sobre Rousseau aparece replanteada en términos de la pareja actual-virtual, adquiere una función central en el pensamiento deleuziano hasta constituir el foco central de una inmensa teoría del deseo inmanente. Teoría que, en los ochenta, se enfoca en la co-producción de lo real a cargo de las formaciones sociales y las subjetividades deseantes. Cuando Deleuze detecta en la crítica humeana y en la lectura rousseauneana del estado de naturaleza una dimensión virtual genética, está ahí el germen de la insistente y enigmática cláusula deleuziana "el deseo es primero",[3] así como la mejor indicación para elaborar una teoría del estado en clave de esta potencia instituyente. De la tesis acerca del estado como institución secundaria en Hume, más ligada al contexto previo al 68, a la teoría del *Urstaat* de finales de los setenta, atender a esta dimensión virtual no dejará de ser aquello en lo que consiste primordialmente el problema de las instituciones, y en un sentido que iremos perfilando –y que dejaremos para abordar de lleno en futuros ensayos–, el problema de la constitución y avatares de la forma estado.

Particularmente los textos deleuzianos de los años cincuenta y sesenta pueden ser vistos como contribuciones a los aires de resistencia con los que suele ligarse el 68. Lo que resulta interesante es considerar, aparte de los trabajos a los que Sztulwark alude como aquellos "que los universitarios llaman la «filosofía política»",[4] los dedicados a Sacher-Masoch, uno de los cuales se publica inmediatamente después de la finalización de los cursos sobre Rousseau.[5] En esta oportunidad se producirá un giro fundamental de lo que venía siendo una defensa de la institución en conversaciones fundamentalmente con la tradición filosófica académica. Nos vamos a permitir experimentar con los efectos que el tratamiento que Deleuze hace de la obra de Sacher-Masoch tiene sobre los textos en los que trabaja a los filósofos. Porque, aunque toda la crítica al contractualismo está ya en los escritos sobre Hume, y la teoría de las intensidades múltiples, singulares y maquínicas está ya en los cursos sobre el Rousseau spinozista, es en el encuentro con Sacher-Masoch donde este compromiso con la potencia instituyente se efectúa en la escritura misma. La tónica que alcanza la crítica al contrato, a propósito del encuentro de Deleuze con Sacher-Masoch, proveerá de indicaciones fundamentales para detectar la metodología deleuziana consistente en interceptar materiales exógenos a la filosofía y producir torsiones en los conceptos. Operación que nos muestra, en definitiva, las condiciones y el alcance del despliegue de esta potencia instituyente en el discurso filosófico mismo. Vamos a hacer un repaso por los caminos que recorrerá el interés por la pareja contrato e institución, sobre todo en los primeros escritos de Deleuze, que produce solo y junto con Guattari, para luego mostrar cómo la operación que lleva a cabo con la escritura de Sacher-Masoch significa la puesta a prueba de ciertas condiciones del propio contrato filosófico.

Estado de cosas e hipótesis

La defensa de la potencia instituyente, como condición virtual de la acción política, atraviesa las lecturas del Deleuze crítico de un contractualismo en particular. Por ejemplo, Joe Hughes se propone recuperar el papel que la noción de institución tiene en el pensamiento deleuziano.[6] Parte enfocando el interés deleuziano por considerar en la teoría de Rousseau acerca del contrato, cierta condición vir-

[2] Tal como Deleuze extrae y resalta cuando lee el *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, especialmente el capítulo "Investigaciones sobre los principios de la moral". *Cf.* Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad,* Barcelona, Gedisa, 1977, p. 29.

[3] Deleuze, Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, París, Minuit, 1990/2003, p. 31.

[4] Sztulwark, Diego, "Prólogo" en Deleuze, Gilles, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 10.

[5] Se trata del texto "De Sacher-Masoch au Masochisme", publicado primero en *Arguments,* nº 21, París, Minuit, 1961, pp. 40-46. Nosotras citamos: Deleuze, Gilles, "De Sacher Masoch au Masochisme" en *Lettres et autres textes*, ed. David Lapoujade, París, Minuit, pp. 169-181.

[6] Hughes, Joe, *Philosophy After Deleuze. Deleuze and the Genesis of Representation II*, Nueva York y Londres, Bloomsbury, 2012, p. 115.

tual residente en el estado de naturaleza, como una bisagra entre los textos sobre Hume y los textos sobre Spinoza y Nietzsche de los sesenta, y se enfoca en mostrar posibles articulaciones entre la noción de tendencia y la de producción deseante de los ochenta. Su propuesta es que hay una estética de la política, en la medida en que las instituciones políticas inciden directamente sobre la subjetividad y en cómo vemos el mundo; y que hay, además, una ética de la política en cuanto las instituciones políticas constituyen bienes que promueven modos de vida que incrementan la libertad de los sujetos implicados.[7]

Diego Sztulwark, por su parte, escribe el prólogo a la publicación del curso sobre Rousseau, que Deleuze ofrece a finales de los cincuenta y principios de los sesenta, publicado en español recientemente. Allí se enfoca en la ruptura metodológica de Rousseau respecto de la relación entre naturaleza y sociedad, consistente en que el estado de naturaleza ya no se deduce de lo social sino que constituye una "carga virtual y genética" que el sujeto actualizará de acuerdo a las circunstancias.[8] Resalta, además, la diferencia que encuentra Deleuze entre el enfoque de Rousseau y el de Hobbes sobre la función del contrato. Enfatiza el "spinozismo profundo de Rousseau" detectado por Deleuze, sumariando las resonancias de una manera tal que cabe transcribir:

> Ambos componen una ética formada por elementos similares: un humor vinculado a la experiencia de lo que no sabemos, un materialismo fundado en el peso de las situaciones por sobre las subjetividades, y una búsqueda de las instancias capaces de transformar las determinaciones que dominan nuestras afecciones "*eliminando los elementos que les dan un interés en ser malvados*".[9]

De ahí que, para Sztulwark, es imposible, según la lectura spinozista de Rousseau, distinguir política de micropolítica, y de esta manera abona la tesis sobre la posibilidad de articular las conceptualizaciones sobre la institución y el contrato con la posterior teorización del deseo como potencia instituyente.

[7] *Ibíd.*, p. 114.

[8] Sztulwark, Diego, "Prólogo" en Deleuze, Gilles, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, *op. cit.*, p. 13.

[9] Stulwark, Diego, *op. cit.*, p. 16.

Jorge Nicolás Lucero, otro argentino que reseña la publicación en español de los cursos de Rousseau aludidos, pone de relieve la insipiencia de la aparición de tal noción en el trabajo sobre Rousseau. No obstante, aunque para Lucero esta lectura spinozista que efectúa Deleuze de Rousseau constituye uno de los primeros pasos por "su propio campo de inmanencia", le hace rendir cuentas en un sentido cronologicista, al advertir que la noción de virtual permanece aún ligada a la noción de posibilidad, sugiriendo así que habría algo así como un Deleuze prematuro o un pre-deleuzianismo.[10]

Coincidimos con estas opiniones cuando advierten sobre la condición germinal de la pareja actual-virtual en estos primeros escritos. Coincidimos además en que el hecho de que la dinámica entre lo actual y lo virtual se ligue primeramente con una política refuta a los promotores de la inexistencia de una política en el pensamiento deleuziano. A esto le sumamos la consideración de que el enfoque fundamentalmente político de dicha dinámica motivaría a replantear una teoría de las instituciones, y del estado en ese plano, que desafiaría el enfoque bipolar entre la máquina de guerra y el aparato de captura, según el cual aquél se tendría por factor de descomposición de las potencias creativas. Lecturas que alejan las teorizaciones sobre el estado de las teorizaciones sobre las instituciones y sobre todo de las instituciones revolucionarias,[11] suponiendo que la desmesura de los niveles contractuales respecto de los de institucionalización es insalvable.

Cabe en este contexto darle cabida a la presunción de que esta analítica de la articulación contrato-institución podría ser efectiva como parte de una teoría del estado ahora formulada fuera de la ficción del punto cero. En una teoría tal, surge primeramente la necesidad de repensar el estatus otorgado a las afecciones como lo que se pone en juego a la hora de construir colectivos sociales. Ya que éstas constituyen aquello frente a lo que las clásicas teorías sobre el contrato social y sobre el estado, de Hobbes en adelante, han atentado, relegándola como problema, desagregándola bajo el mecanismo de leyes restrictivas y dejando las consecuencias de las grillas de las leyes a un futuro que se jacta bajo control.

[10] Lucero, Jorge Nicolás, "Rousseau según Deleuze: la inmanencia haciéndose camino", en *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Nº 5, 2017, pp. 314-317. URL: http://revistaideas.com.ar/ideas05resena08/ (último acceso el 15 de abril de 2018).

[11] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 38.

Recorridos liminales del deseo instituyente

Desde *Empirismo y subjetividad* a *Instintos e instituciones*,[12] Deleuze prefiere quedarse con el problema de la institución y nutrir una línea de filosofía del derecho que incluirá nombres puestos en tensión como los de Saint-Just, Sade, Renard, Hauriou, Durkheim y Malinowski, entre otros.[13] Resumida en el lema de Saint-Just, "más instituciones, menos leyes", la influencia de esta línea de la teoría institucionalista francesa converge con Hume, quien refuta las teorías del contrato, precisamente por, citando a Deleuze, "presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad negativamente, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos y los intereses, en lugar de comprenderla como un sistema positivo de empresas inventadas".[14] Además, la crítica a la ficción del punto cero y la preferencia por una filosofía afirmativa que Deleuze encuentra en Hume, se concretan en la interpretación del dualismo naturaleza y sociedad, como un problema de necesidad e instituciones más que como un problema de derecho y ley. En el horizonte de una de las preguntas que guían *Empirismo y subjetividad,* en particular la de cómo es que para Hume el espíritu deviene sujeto, el argumento sobre el interés por los problemas sobre la institución es que, lejos de ser sujeto, el espíritu está implicado en un *proceso de subjetivación.* Proceso que es definido "por un movimiento y como movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo".[15] Subsidiario del dualismo naturaleza y sociedad, el de sujeto pasivo y activo queda desechado. El sujeto está *activado*: se vuelve cada vez más activo y cada vez menos pasivo.

[12] Publicado primero en Deleuze, Gilles, *Instincts et Institutions*, textes choisis et présentés par Gilles Deleuze, París, Classiques Hachette, 1953. Publicado luego en: Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, ed. David Lapoujade, Madrid, Pre-textos, 2005, pp. 27-30.

[13] Remitimos a la/el lectora/lector a los siguientes textos, los que se enfocan en las articulaciones de la teorización deleuziana sobre el problema de la institución y la tradición francesa aludida: Domenicale, Filippo, "Ripensare l'istituzione. Deleuze lettore di Maurice Hauriou" en *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale*, n. 2, 2016, pp. 155-171; Bojanić, Petar, "Gilles Deleuze on Institutions and Violence" en *Санкт-Петербургский государственный университет,* nº 2, 2016, pp. 4-14. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/gilles-deleuze-on-institution-and-violence (última visita el 15 de abril de 2018).

[14] Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad, op. cit.*, p. 18.

[15] *Ibíd.*, p. 91.

La influencia del bergsonismo de Deleuze se deja sentir inmediatamente en estos argumentos. Al mismo tiempo que se dedica a Hume, sus estudios sobre Bergson van tomando forma y aquí es claro que ya opera la concepción de subjetividad como duración, o como diferencia interna. Diferencia que, tal como lo resalta Deleuze en su célebre texto "Bergson 1859-1941", no es la que distingue dos cosas por los caracteres diversos, sino que se trata de lo que Bergson llama "tendencias".[16] Preferida frente a la de instinto, esta categoría bergsoniana aparece en su lectura de Hume asociada al "sistema de las pasiones y de la moral", que, sumado al entendimiento o a la asociación, explica la consideración del hombre como nacido primordialmente para la acción. No se trata de rodear de relaciones fijas el espíritu, sino de imponerle "centros de fijaciones".[17] La institución constituirá, en este sentido, el único medio positivo para no recaer en lo que es el mal por antonomasia, a saber: ya no el egoísmo del estado de naturaleza o del estado civil, sea el caso de Hobbes o de Rousseau respectivamente, sino la contradicción natural de las parcialidades al que el sistema de las pasiones y de la moral nos inclina. En el ámbito de la moral es la imaginación la que, al tiempo que reflexiona los límites impuestos por los principios de la naturaleza humana, se libera de ellos y logra rebasar correlativamente la parcialidad afectiva que le era propia.[18]

Entonces, la institución no se explica por cierta tendencia que ella satisface, sino al contrario. Para el caso, no es la tendencia sexual la que instala la norma. Más aún, al mismo tiempo que una institución satisface la tendencia, la reprime. En este sentido, el papel otorgado a la imaginación, que sería la que media entre las tendencias y las instituciones, supone ya un corrimiento respecto de los enfoques contractualistas. Hace falta imaginación, luego diríamos hace falta ser capaces de detectar, de responder a estas

[16] Este texto fue publicado en Merleau-Ponty, Maurice (ed.), *Les Philosophes celèbres,* París, Editions d'Art Luden Mazenod, 1956. Luego se publica en Deleuze, Gilles, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, ed. David Lapoujade, París, Minuit, 2002. Nosotras citamos de la traducción al español que se consigna a continuación: Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, ed. David Lapoujade, Madrid, Pre-textos, 2005, p. 36.

[17] Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, *op. cit.*, p. 138.

[18] *Ibíd.*, p. 21.

potencias instituyentes y pensar sobre el tipo de formación social al que estamos contribuyendo en cada firma contractual que estampamos.

Algunos pocos años después del artículo del '53, Deleuze vuelve sobre la problemática del contrato. En sus cursos de Rousseau, la respuesta aparece en clave de Spinoza a través de la serie categorial en torno a la dinámica del par virtual-actual. Esto responde a la intención de Deleuze de diferenciar la concepción de la ficción del punto cero de Rousseau de las más radicales. En la estela de sus tesis sobre Hume, Deleuze encuentra que para Rousseau, el elemento virtual genético no se trata de una necesidad abstracta, sino más bien una condición trascendental productiva para la sociedad real. La génesis, expresada a través de la dinámica actual-virtual consiste en una tal que se pone al servicio de la construcción de una sociedad justa y buena. De la situación real de desigualdad, se vuelve a las condiciones virtuales que la engendraron. Pero no tiene que ver ahora con una distribución real del poder y la instalación de una jerarquía. De acuerdo a esta lectura de la tensión entre la potencia instituyente y los cerrojos producidos por los intereses del contrato, se abandona toda sobre-codificación trascendente para poder actuar de acuerdo con criterios inmanentes relativos a las cosas (máquinas, ensamblajes) que se presentan en una situación.

Unos años después, en su Spinoza del 68, se detiene en la tesis del problema de las instituciones y proyecta la línea conformada por la política de las tendencias en clave de Hume, las virtualidades del estado de naturaleza de Rousseau, y ahora la condición del derecho natural como potencia afirmativa y no como aquello cuya condición auto-destructiva hay que filtrar con mediaciones normativistas. Deleuze escribe al respecto:

> No habría sino un medio para hacer viable el estado de naturaleza: esforzándose en *organizar los encuentros.* Cualquiera sea el cuerpo encontrado, yo busco lo útil. Pero hay una gran diferencia entre buscar lo útil al azar (es decir, esforzarse en destruir los cuerpos que no convienen con el nuestro) y buscar una organización de lo útil (esforzarse en encontrar los cuerpos que convienen en naturaleza con nosotros, bajo las relaciones en que convienen). Sólo este segundo esfuerzo define *lo útil propio o verdadero.*[19]

[19] Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión,* trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975, p. 253.

En este sentido, queda claro que lo que se juega como límite de la formación social no es la función de abstracción de la gramaticalidad del pacto sino el cuerpo mismo en cuanto potencia de afectar y ser afectado.

La Venus entre todos

De cómo llega Deleuze a Sacher-Masoch, sabemos que por una solicitud. A principios de los sesenta, Kostas Axelos encarga a su amigo escribir algo sobre un escritor relegado por Sade en esos años, Sacher-Masoch.[20] El hecho es que, en medio de sus textos y clases de filosofía, aparece este interés que no decaerá nunca más. En 1961 se publica "De Sacher-Masoch al masoquismo", donde Deleuze resalta el hecho sorprendente de la indiferencia al contrato en las lecturas de la obra de Sacher-Masoch.[21] En cambio, a nosotras no nos sorprende que el propio Deleuze haya puesto su atención en ello. La crítica al contractualismo venía siendo una recurrencia desde los textos sobre Hume. Y a propósito del encuentro con la novela del escritor austríaco, el contrato se pondrá nuevamente en el foco de interés de Deleuze, esta vez en contacto particularmente con la crítica al psicoanálisis.

En efecto, tanto en el texto del 61 como en *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*,[22] del 67, Deleuze insistirá en la tarea de distorsionar los términos de la clínica. Ahora el artista ya no es el enfermo sino quien diagnostica las enfermedades de la época. La concepción sintomatológica de la literatura se deja sentir en la detección de un inconsciente que para Deleuze alcanza esferas más profundas que el inconsciente freudiano, y en el que ya palpita, aunque no directamente la idea de inconsciente maquínico, sí la de esta esfera pre-individual o pre-subjetiva que teorizará de lleno en *Diferencia y repetición*.

El contrato de Sacher-Masoch exhorta al disfraz. Primera cláusula de esta operación de distorsión del contrato: la Venus debe disfrazarse de doméstica,

[20] Dosse, François, *Gilles Deleuze & Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La Découverte, 2017, p. 149.

[21] Deleuze, Gilles, "De Sacher-Masoch al masoquismo", *op. cit.*, p. 175.

[22] Deleuze, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*, París, Minuit, 1967.

y su víctima debe cambiar de nombre.[23] El abrigo de piel es también norma y debe tomar un fuste y adueñarse del cuerpo de su víctima. No obstante, estornuda a menudo. Y nosotras sentimos estos estornudos que Deleuze evoca, como síntomas de una época que presiente el triunfo del patriarcado, y que, como presagia Bachofen, ha vencido sobre la ginecocracia, que a su vez ha vencido por su parte al *hétaïrisme* primitivo.[24]

Esta regresión a la que apela Deleuze para explicar la operación de la Venus no se explica como una simple melancolía de lo prístino y lo intocado. No se trata de una apología del estado de naturaleza que ha sido profanado por los hombres en estado de civilidad. Como hace notar Deleuze, la sumisión, en el contrato de Sacher-Masoch, debe ser interpretada como una operación más compleja que el consuelo y el ocultamiento del célebre sentimiento de culpabilidad. El apetito contractual, tal como aparece en las novelas de Sacher-Masoch, apetece primeramente la inversión de los roles masculino y femenino. Es ahora la Venus la que tendrá en sus manos la aplicación de la ley. Para el masoquista, el placer que la ley le provoca es el que se supone que ésta prohíbe. ¿Cuál sería, en el caso de la víctima de la Venus, el deseo prohibido? El apetito contractual del masoquista desea el castigo de infligir la ley que prohíbe el deseo mismo como supuesto del estado de guerra, por eso, lo aplaza indefinidamente. Es decir, se mofa de la ley. Como sumaria Deleuze, hay dos maneras de interpretar cómo es que la ley nos separa del placer. Una es suponer que ésta lo enmarca y lo delimita, y entonces resta destruirla para recuperar el placer. La otra es suponer que la ley se ha apropiado del placer, y entonces hay que someterse absolutamente a ella para recuperarlo. Para Deleuze, el masoquista no hace ni una cosa ni la otra. En cambio, va más lejos.

El masoquista desea primero el castigo. Toda una demostración de lo absurdo de la punición del deseo, se exhibe en esta distorsión de los términos del contrato que ahora indica que la misma ley que me impide realizar el deseo, me obliga a satisfacerlo. Explicado en los términos del Deleuze de los sesenta, si para el padre –o ley– la condición punitiva que sustenta el contrato

[23] Deleuze, Gilles, "De Sacher-Masoch al masoquismo", *op. cit.*, p. 169.

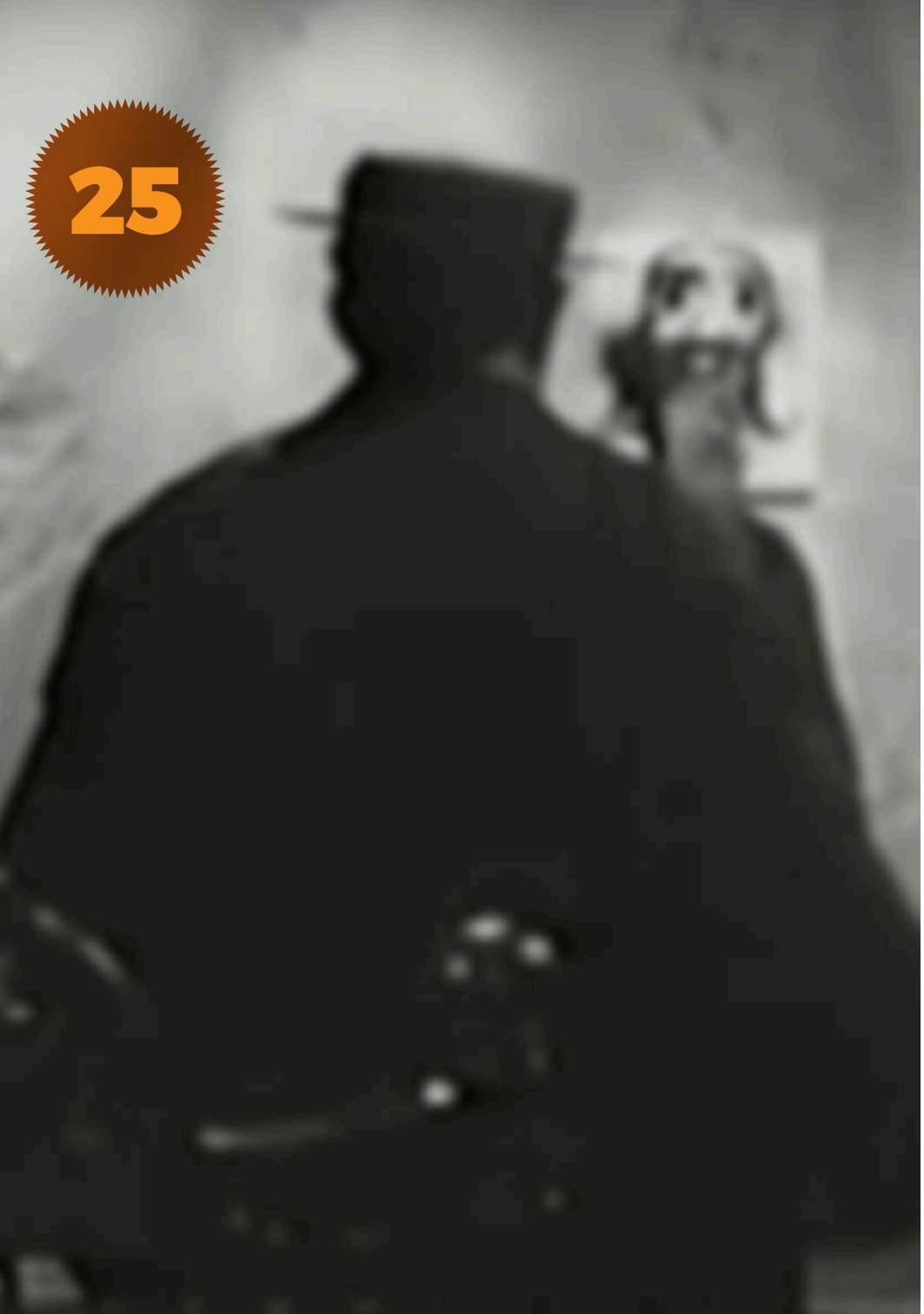
[24] *Ibíd.*, p. 173.

funciona como amenaza que impide el incesto y que hace posible lo social bajo su carácter, para la madre –o Naturaleza–, constituye la condición que le asegura el éxito contractual. El humor en la novela de Sacher-Masoch reside justamente en esta operación. La victoria de la Naturaleza frente a la amenaza de sus hijos no implica de ninguna manera la regresión al estado puro y prístino de la espiritualidad, sino que es el resultado de una distorsión de los términos del contrato, operación necesaria que deja a las claras las condiciones de este apetito contractual.

Al pervertir la operativa del contrato, se deja al desnudo que la ficción del punto cero, la teoría de la naturaleza buena o mala de los hombres (resaltamos el masculino) y la necesidad que se desprende de esta ficción, como lo que se ha pretendido hacer pasar como el contenido, es la estrategia mediante la cual las leyes basadas en la explotación y sumisión se disfrazan de acciones colaterales, obliterando su condición de constitutivas del discurso contractualista moderno.

Como insiste Deleuze, en la escritura masocheana no se trata de libertad contra sumisión, sino de encontrar un respiro; la tarea no es oponerse al contrato, sino hallar una forma de desestabilizarlo. La salida está en la escritura, en inscribir la letra no como contenido de un régimen de enunciación de la postergación del deseo, sino como líneas en una superficie de inscripción del deseo, una línea de fuga –si se quiere– respecto del régimen de sumisión y obediencia. Operación que no implica la necesidad de otro contrato o su restauración, sino desnudar, como los estornudos de Venus, el deseo de postergación de las consecuencias de las leyes contractuales.

En este sentido, vamos perfilando una teoría del estado como dinámica instituyente en clave deleuziana, que no intenta reconstruir la línea de un Deleuze jurista o político, sino proporcionar un ámbito filosófico con el que dar cabida a las preguntas que nos hacíamos al comienzo. Tarea que queda pendiente para próximos ensayos.



25

UNA HISTORIA POSIBLE: DEVENIR, ACONTECIMIENTO Y PARADOJA
UNA LECTURA DELEUZIANA DE *LA PATRIA FUSILADA* DE FRANCISCO URONDO

ANABELLA SCHOENLE

> Hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un encuentro fundamental, y no de un reconocimiento. Lo que se encuentra puede ser Sócrates, el templo o el demonio. Puede ser captado bajo tonalidades afectivas diversas: admiración, amor, odio, dolor. Pero su primera característica, bajo cualquier tonalidad, consiste en que sólo puede ser sentido.
>
> Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*[1]

I

En *La patria fusilada* de Francisco Urondo[2] encontramos no sólo el texto de denuncia y relato de hechos que se propone ser, sino un documento en el que podemos leer un acontecimiento histórico a partir del cual preguntarnos por sentidos políticos y sociales. Muchos militantes, investigadores, relatos, documentos, artículos, discusiones grabadas, expresan un carácter específico del modo en que se vivía la vida en los 70 en Argentina para los militantes y coinciden en algo que suelen llamar un sentido heroico. La complejidad que quiere expresar esa sola palabra, ese sólo sentido, puede ser señalado mencionando su carácter profundo. Una profundidad deleuziana, que no deja de estar en la superficie de los hechos delineados, de los acontecimientos de la época, de las

---

1 Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición,* trad. M. S. Delpy y H. Baccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 [*Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968], p. 215.

2 Urondo, Francisco, *La Patria Fusilada,* Buenos Aires, Libros del Náufrago, 2010.

vidas de quienes se comprometieron en la tarea militante.

> En aquella noche pasada por humo, alguien a quien nunca había visto dijo una frase que primero me costó bastante descifrar y que después jamás olvidé: *"Yo soy de la generación cagada por Frondizi"*. En ese momento veinteañero pensé: "*Qué arrogante, mirá si un presidente puede tener el poder suficiente como para cagarle la vida a una generación entera"*. Los años me permitieron entender eso y mucho más del daño que puede hacer un presidente y al que la frase de un tal Paco Urondo representaba.[3]

A Paco Urondo lo asesinaron en Mendoza en junio de 1976. Había vivido los últimos años de su vida en Buenos Aires. Sus compañeros de militancia, a modo de castigo por haber cometido el delito de infidelidad a una de sus parejas, le ordenaron la mudanza. Urondo, años antes, había vivido en Mendoza por lo que, antes de irse de Buenos Aires, se despidió de sus compañeros más cercanos, sabía que una vez allá, con su mujer y su pequeña hija, lo reconocerían fácil y *caería*.[4] Sobre la escena de persecución y asesinato a Urondo, un testigo cuenta:

> Yo vi que uno de estos militares se acercó al hombre que había quedado en el Renault 6, lo agarró de los pelos y le puso el revólver en la cabeza y disparó. [...] Uno de los militares dijo 'ya está' y el otro le contestó 'no, qué va a estar' y lo volvió a tirar al suelo. Cuando Urondo cayó al suelo le pisaron la cabeza. Después vino otro y con una culata le pegó en la cabeza; pero ya tenía un disparo en la cabeza y otro en la espalda.[5]

Un salto temporal nos remite a otra escena de nuestra historia, no una de 1976 sino una de 1972. Cuando a María Antonia Berger, a Alberto Miguel Camps y Ricardo René Haidar los remataron en Trelew y sobrevivieron. No como Paco unos años después, en el marco de la dictadura cívico-militar comenzada el 24 de marzo de 1976. La supervivencia de los tres fusilados en Trelew, en agosto de 1972, junto a Paco todavía vivo y preso en Devoto, se

[3] Ulanovsky, Carlos, "Paco sigue vivo", en *Revista Haroldo*, 2017 (http://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=254, consultado por última vez el 17/1/2018).

[4] *Cf.* Montanaro, Pablo, *Francisco Urondo, La Palabra en acción. Biografía de un poeta y militante*, Buenos Aires, Ediciones Homo Sapiens, 2003.

[5] Montanaro, Pablo, *op. cit.,* p. 158.

convirtió en una entrevista llamada "La patria fusilada". No sólo a Paco lo asesinaron durante la dictadura posterior, también a los tres sobrevivientes entrevistados.

Berger, describe lo que pensaba en los momentos que esperaba sobrevivir para contar:

> Me daba cuenta de que el agujero que tenía en la mandíbula no era mortal, que con el que tenía en el estómago el peligro era ese de la perforación y las hemorragias internas; hay que operar enseguida. Creo que más bien no me dan el tiro, ya se van las ganas de vivir y de hacer un esfuerzo para tratar de sobrevivir sea como sea. Siempre te queda una esperanza y luchás con ese margen. Me acuerdo que después yo decía: "Pero si me muero, quisiera escribir aunque sea en la pared los nombres que sean. Pones Sosa, Bravo." Pero entonces agarro, y con el dedo y con la sangre (me acuerdo que mojo el dedo) empiezo a escribir cosas en las paredes. Enseguida se apiolan y viene uno con un tarrito y borra enseguida.[6]

Me pregunto si acaso no es esta descripción, una escena de un Cuerpo sin Órganos. No lo sé y no podré argumentarlo en este escrito, pero puedo decir en principio que parece no ser lo mismo poner el cuerpo que poner la vida porque no es de cualquier modo que se pone el cuerpo para la vida.

II

Uno de los problemas que podemos plantear para pensar lo que *conmueve,* en este texto, es aquello que expresa el concepto de paradoja. Pues este articula en la obra *Lógica del sentido*[7] de Deleuze un intento de pensaren un espacio que no encuentra su fin o su obstáculo en la contradicción lógica. Plantear una distinción entre contradicción y paradoja y sostener esta última como forma de construcción de sentido es uno de los objetivos de este texto. Para ello hay que comprender lo que implica pensar según el buen sentido y el sentido común y diferenciarse de estas construcciones. Puesto que esos modos constitu-

[6] Urondo, Francisco, *op. cit.,* p. 122.

[7] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido,* trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989.

yen un pensamiento lineal y causal que es distinto de aquel pensamiento que intenta comprender que muchas veces dos sentidos contrarios se constituyen a la vez.[8] A partir de estos elementos comprendemos que "el sentido es siempre un efecto"[9] tal como Deleuze menciona.

Alguna modificación similar de los esquemas de pensamiento hizo Simondon y, con ello, revolucionó una discusión histórica sobre el dualismo en filosofía. Si nos hacemos una pregunta específica: ¿cómo abordar la idea de individuo? nos remitimos directamente a este pensador francés de la técnica en *La individuación.*[10] Allí, desarrolla una propuesta alternativa a las dos vías de la tradición sobre el pensamiento del individuo. El hylemorfismo o dualismo y el sustancialismo o monismo comparten un supuesto: un principio de individuación anterior a la individuación cuya función es explicativa. Esto implica que la pregunta por el individuo es una afirmación: hay individuo. Por ello, lo que se busca y se *encuentra* son explicaciones que intentan comprender eso que no sólo ya está ahí sino que el principio hace que esté.[11] La propuesta de Simondon es invertir el esquema ocasionando un juego en el que los elementos ya no son los mismos, es decir, no es sólo una inversión sino una transformación de los elementos. Esta consistiría en suplantar el encuentro con el proceso de constitución del individuo –individuación– a partir del individuo, por el problema de conocer al individuo en el proceso de su constitución llamado individuación. A partir de esa operación aparece la multiplicidad en todo sentido.

Este enfoque filosófico permite ubicar no sólo lo que se está pensando como algo cuyo cierre no se ha establecido, sino también pensar al pensador en un espacio de búsqueda y recorrido abiertos. En este sentido, entonces, lo que llamamos individuo es una individuación y eso implica movimiento permanente. El problema del movimiento trae consigo el de la dirección. ¿Hacia dónde se mueve? ¿Desde dónde se está desplazando? ¿Qué se mueve? La dirección del sentido común nos indica algunos recorridos: de atrás hacia adelante, del pasado al futuro, de lo simple a lo complejo, de izquierda a derecha. Sin embargo, aquí vemos que ese sentido común que se afirma como buen sentido es lo que encontramos cuando hablamos del individuo sustancialista.

[8] *Ibíd.,* p. 25.

[9] *Ibíd.,* p. 89.

[10] *Cf.* Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad P. Ires, Buenos Aires, Cactus-La Cebra, 1958.

[11] *Cf.* Simondon, Gilbert, *op. cit.,* pp. 23-44.

La individuación se relaciona con otro modo de moverse, de ir, de estar, de ponerse como cuerpo. Cada movimiento de la individuación no deja de ser a su vez su contario. Resuena allí *Diferencia y repetición*[12] en el capítulo V, en el que Deleuze cita a Simondon para pensar la relación entre oposición y profundidad. Resuena, también, *Lógica del sentido*: "Cuando digo «Alicia crece» quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña. Pero es a la vez que ella lo deviene."[13] La cita textual que usa Deleuze de Simondon allí dice así: "todo el contenido del espacio interior está en contacto topológicamente con el contenido del espacio exterior en los límites de lo vivo."[14] En los límites de lo vivo no puede sino resonar fuertemente en este escrito. Porque es allí donde nos interpela la pregunta por el individuo que referenciamos al comienzo del texto: ¿cuáles son los límites de una vida? ¿Acaso las Ideas están vivas más allá del tiempo? ¿Acaso los cuerpos no viven-mueren todo el tiempo? ¿Acaso Ideas y cuerpos son partes de una misma cosa? Y de nuevo, ¿cómo pensar la diferencia entre poner el cuerpo y poner la vida para vivir?

[12] En el capítulo 5 de *Diferencia y repetición,* "Síntesis asimétrica de lo sensible" (*op. cit.,* p. 341), leemos: "La manifestación de la filosofía no es el buen sentido, sino la paradoja. La paradoja es el pathos o la pasión de la filosofía. También hay muchas clases de paradojas que se oponen a las formas complementarias de la ortodoxia, buen sentido y sentido común. Subjetivamente, la paradoja rompe el ejercicio común y lleva cada facultad hasta su propio límite, ante su incomparable; al pensamiento, ante lo impensable que, sin embargo, sólo él puede pensar; a la memoria, ante el olvido que es también su inmemorial; a la sensibilidad, ante lo insensible, que se confunde con su intensivo... Pero al mismo tiempo, la paradoja comunica a las facultades rotas esa facultad que no es propia del buen sentido, situándolas sobre la línea volcánica que inflama la una con la chispa de la otra, saltando de un límite a otro. Y objetivamente, la paradoja hace valer el elemento que no se deja totalizar en un conjunto común, pero también hace valer la diferencia que no se deja igualar o anular en la dirección de un buen sentido. Se está en lo justo cuando se dice que la única refutación de la paradoja reside en el buen sentido y el sentido común mismos; pero a condición de que ya se les dé todo, el papel de juez con el de parte, y el absoluto con la verdad parcial."

[13] Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido, op. cit.,* p. 25.

[14] *Ibíd.,* p. 162.

III

Nuestro individuo es un hecho histórico específico en el marco de un contexto histórico determinado: el fusilamiento y la supervivencia de tres de los diecinueve presos políticos fusilados en Trelew en 1972.[15] Nuestro individuo es, como lo nombraron ellos mismos, *La patria fusilada*. Para preguntarnos por ese individuo tenemos los testimonios de los tres sobrevivientes en el texto que desgraba la entrevista realizada a los sobrevivientes por Francisco Urondo. Como individuo puede ser mejor pensado en relación con la *Idea Social*.[16]

Se recorren en el texto individuos colectivos, individuos singulares, individuos impersonales. Todos realizan sus movimientos en ese fragmento de historia que nos ofrece a la lectura del texto de Franciso Urondo. Cito nuevamente a María Antonia Berger:

> Yo pensaba una cosa que me preocupaba un poco, de otros compañeros que habían muerto, que habían sido rematados y que habían estado muy cerca de mí. Yo siempre pensaba: "Qué es lo que habrán sentido." Me acordé de ellos y dije: "Bueno, si han sentido lo mismo que yo, no es tan grave." No era tan triste. Yo tenía una sospecha de que aunque muriera, todo seguiría. Tenía la certeza absoluta de que alguien iba a pagar por eso, una confianza total en que los compañeros..., de que algo iba a pasar después de eso. A mí por lo menos esto me ayudó mucho.[17]

A la vez. El movimiento que ella expresa es paradójico: a la vez muero y vivo como mis compañeros. Entendemos que algo de individuación hay en este modo de expresión de Berger. En principio podemos señalar el aspecto corporal de esta individuación, su vida no moría simplemente con la muerte de su cuerpo. El motivo por el cual vivía y por el cual le preocupaba no estarlo era si "todo seguiría". Y confiaba en que eso pasaría porque sus compañeros

[15] Este hecho no sólo en al marco de los acontecimientos históricos de Trelew cobra sentido, sino también en nuestra historia argentina previa y posterior. Uno de los hechos concretos que podemos mencionar en esta serie *sobreviviente* es la retratada por Rodolfo Walsh en *Operación Masacre* (*cf.* Walsh, Rodolfo, *Operación Masacre,* Bs. As., Ediciones de la Flor, 2003) al retomar la frase que escucha en un café: "hay un fusilado que vive". Allí encontramos la historia del fusilamiento de militantes en el basural de José León Suarez en 1956.

[16] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición, op cit.,* p. 282 y sig.

[17] Urondo, Francisco, *op cit.,* pp.121-122.

vivos lo harían, así como ella lo venía haciendo y lo seguiría haciendo. Hay una relación entre su vida anclada en lo corporal y su muerte corporal ligada a la vida-muerte de otros cuerpos. Porque a su vez ella, con su cuerpo vivo, *seguía* aquello que sus compañeros corporalmente muertos ya no podían seguir haciendo. Pero ¿qué es eso que *sigue*? ¿Qué tipo de vida tiene aquello que no es el cuerpo? En este sentido parece poder leerse una inmanencia[18] profunda en la concepción que manejan los militantes en *La patria fusilada*, en lo que hacen. Ideas, sostenidas por una lucha en la que se pone el cuerpo que nunca deja de ser singular y, a la vez, actúa como colectivo. ¿O no?

Rafael Mc Namara recupera las nociones pre-individual y transindividual de la siguiente manera en un texto en el que trabaja la idea de Libertad y la vincula con la política, que es uno de los implícitos de este texto:

> La cita de *Lógica del sentido* se refiere a esto: solo somos libres si estamos a la altura de nuestros *acontecimientos*, si logramos recorrer nuestras *intensidades*. Si allí comienza la gran política es porque la tarea solo se cumple más acá y más allá de la dimensión personal. Más acá, porque se trata de acceder a la bruma *preindividual* que rodea todo individuo. Más allá, porque esa bruma no es *preindividual* sin ser ya *transindividual*. Es decir que ese plano –y solo ese– constituye el verdadero espacio de lo común.
>
> El "hombre libre" del que habla Deleuze es aquél que toma el acontecimiento en su verdad eterna, es decir que capta, en lo que sucede, algo que no se reduce a su efectuación espacio-temporal. En efecto, no hay que pensar la noción deleuziana de *acontecimiento* como si remitiera a eventos históricos representados como puntos en la línea del tiempo –representación escolar que escamotea lo esencial de la temporalidad histórica–. Entendidas deleuzianamente, esas fechas no hacen más que designar un punto de cristalización temporal que efectúa, por un lado, un *devenir* –es decir un puro pasaje, un cambio cualitativo– como atributo de los cuerpos; por otro, un puro *sentido* expresado en las proposiciones que nom-

[18] Deleuze, Gilles, "La inmanencia, una vida" en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 348: "No debería ser incluida una vida en el simple momento en el que la vida individual afronta la universal muerte. *Una* vida está en todas partes, en todos los momentos que atraviesa este o aquel sujeto viviente y que miden ciertos objetos vividos: vida inmanente llevándose los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y los objetos. Esta vida indefinida no tiene ella misma momentos, aunque estén muy próximos, sino solamente entretiempos, entre-momentos."

> bran ese devenir. Desde ese punto de vista, siempre hay algo que excede lo meramente histórico.[19]

La libertad no es un problema, en este texto, pero sí el acontecimiento. Un hecho que no es sólo aquel que fue representado. Hay algo sobre lo que no logro expresarme de una manera clara: nunca sé si de lo que intento hablar filosóficamente es ontológico o es una mirada. ¿Es un *acontecimiento* Trelew porque así lo leo? ¿Es un *acontecimiento* porque es *devenir*, porque es un sinsentido que *opera una donación de sentido*? Lo que puedo decir es que este acontecimiento histórico, leído, pensado, reencontrado como acontecimiento no es una representación sino la efectuación de un devenir y un puro sentido. Ese puro sentido no es esencial, ni único, ni claro y distinto, es copresente.

> La lógica del sentido está necesariamente determinada a plantear entre el sentido y el sinsentido un tipo original de relación intrínseca, un modo de copresencia, que por el momento sólo podemos sugerir tratando el sinsentido como una palabra que dice su propio sentido. [...] El sinsentido opera una *donación de sentido*.[20]

La idea de la fuga es *espacio de lo común* en los presos políticos y los militantes de fuera que ayudan a planificarla. La Idea es virtual en la ontología de Deleuze. En ese marco las Ideas no mueren, tampoco viven. El punto, para la historia humana, es su actualización porque el tiempo de la Idea aparece sólo en la actualización de la Idea. Es decir, una Idea, en este caso política, se vuelve actividad política cuando se mueve con la vida. Y ahí falla.

En la Serie 12 de *Lógica del Sentido* encontramos una diferencia entre paradoja y contradicción. Deleuze dice: las paradojas "hacen asistir a la génesis de la contradicción".[21] Esa es su fuerza. Las paradojas tienen que ver con lo imposible, no con lo real o lo posible. Van en dos sentidos a la vez y hacen imposible una identificación representativa. De este modo lo que resalta Deleuze

[19] Mc Namara, Rafael, "Los caminos de la libertad entre Deleuze y Spinoza" en Gaudio, Mariano; Solé, Jimena; Ferreyra, Julián (Eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze,* Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, p. 255.

[20] Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, *op. cit.,* pp. 87-88.

[21] *Ibíd.,* p. 92.

es que la paradoja se sale del *buen sentido* y del *sentido común.* Porque el buen sentido lo que hace es prever, afirmar una sola dirección y distribuir de forma sedentaria. El buen sentido, de este modo, determina significados, pero no da sentido. La paradoja no va en el sentido contrario que el buen sentido sino que muestra que los dos sentidos a la vez están en funcionamiento.

IV

Es imposible que luego del remate sigas vivo. Es una paradoja que sigas vivo luego del remate. A Paco, luego de hacer el reportaje en Devoto a los sobrevivientes, que es, a la vez, unos años antes de morir, le preguntan en una entrevista: ¿Qué sintió usted mientras se desarrollaba el reportaje, mientras los tres sobrevivientes del fusilamiento iban contando su experiencia? Y responde:

> Me sentía como cuidándolos. Estábamos en una celda pequeña [...]. No me moví para nada. Delante de mí estaban Alberto Camps y María Antonia Berger. En una cama, al lado, el turco Haidar, acuclillado. Hablábamos todos muy bajito, lentamente. Nadie se movía casi. Como si estuviéramos pegados, como si estuviéramos amarrados por algo. El recuerdo de todo eso nos amarró. Los tres hablaban tranquilamente, serenamente, sin gestos dramáticos. [...] había una gran contención y yo sentía que debía ser muy delicado con ellos, como si ellos, en ese momento fueran muy frágiles. [...] Entonces me sentí muy complicado con ellos, muy complicado, y con esa mezcla: la necesidad de cuidarlos. No sé por qué, porque realmente los tres han dado muestras de una enorme fortaleza y entereza en todas las circunstancias que enfrentaron entonces y pasaron después. Es decir, seguro fue una impresión mía, y ellos no necesitaban para nada de mí protección, o de ese cuidado. Pero eso sentí. La solidaridad que despertaba en mí lo que iban contando me producía ese sentimiento de cuidado sobre ellos. Y ahora me pregunto: ¿acaso no hay que cuidarlos?[22]

A partir de la reconstrucción histórica de los hechos no sólo podemos acceder a la información sobre la planificación de la fuga del Penal de Ezeiza sino también al momento en el que se realiza la fuga y, específicamente, al

[22] Urondo, Francisco, *op. cit.,* pp. 19-20.

momento en que *algo* falla.[23] Uno de los militantes que organizaba desde fuera del penal la fuga confunde una señal. Ese gesto, que significaba seguir con el plan, se convierte en un signo de no continuidad. Hay que volver porque algo no salió, comunica a sus compañeros. El resultado de esta confusión es que sólo pudo salir una parte de la totalidad de los militantes políticos que estaban preparados para irse del penal, otra parte logró irse en remises que llaman desde el penal, improvisando alguna solución a la espera del resto de los autos que no llegaban. Muchos, los diecinueve, llegan tarde al aeropuerto y no logran tomar el avión a Chile. Falla, ¿la Idea?

Alguna información más nos permite saber que aquella fuga que era planificada desde el penal con entusiasmo, teniendo en cuenta cada detalle, con la seriedad y el disfrute de las convicciones colectivamente trabajadas, no se percibía del mismo modo desde afuera. Parecía imposible. ¿Acaso lo imposible sólo era no poder sostener la fuga con tanta convicción como la que asumían los presos? ¿Acaso lo diferente allí tuvo que ver con las militancias asumidas, las vidas puestas en juego, los temores mal tramitados? ¿Acaso el *buen sentido* se colaba en las convicciones y no lograba dejar que avance la *paradoja*, que opere una *donación de sentido*? ¿Acaso no falló –nada más que– lo que ya es fallido: la experiencia humana, los proyectos colectivos, las decisiones de vida? ¡Ay, la representación! Resuena, una vez más:

> Nos preguntábamos cual era la naturaleza de las compatibilidades e incompatibilidades alógicas entre acontecimientos. Pero, en la medida en que la divergencia es afirmada o la disyunción se convierte en síntesis positiva, parece como si todos los acontecimientos, incluso los contrarios, sean compatibles entre sí, y que se «interexpresen». Lo incompatible no nace sino con los individuos, las personas y los mundos donde se efectúan los acontecimientos, pero no entre los acontecimientos mismos o sus singularidades acósmicas, impersonales y preindividuales. Lo incompatible no se da entre dos acontecimientos, sino entre un acontecimiento y el mundo o el individuo que efectúan otro acontecimiento divergente.[24]

[23] Al respecto podemos mencionar el documental de Arruti, Mariana, *Trelew* (2003); Gleyzer, Raymundo, *Ni olvido ni perdón: 1972, la masacre de Trelew* (cortometraje documental, 1972), y otras.

[24] Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, *op. cit.,* p. 184.

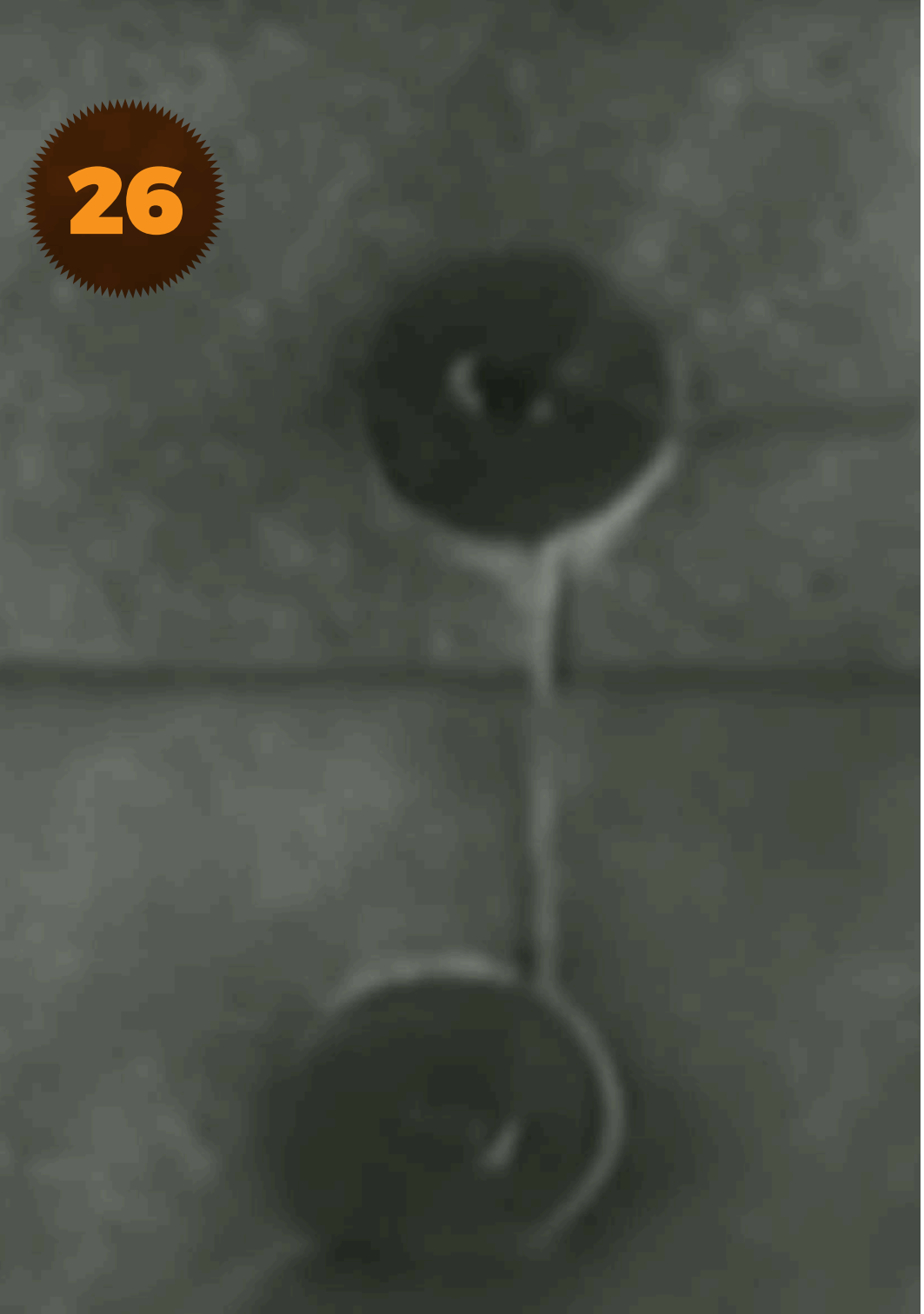
¿Cuál es el sentido? ¿Qué nos dice esto que pasó? ¡Que nos sirva para aprender! Y no... no sirve. *El sentido es siempre un efecto.* Viene después, cuando simplificamos, cuando seleccionamos, cuando nos obsesionamos con que aquello nos diga algo. Viene, con la representación.[25] Sin embargo, el pensamiento opuesto, la no representación absoluta, la carencia de sentido, la convicción de que nada sirve porque todo es imprevisible, nos deja con igual vacío. En el final de la entrevista, Ricardo René Haidar dice:

> Quería decir que nosotros cuando hablamos estamos un poco contando la experiencia de todos, de los que murieron y de los que vivieron. Es una cosa totalmente impersonal. Si algo tenemos que hacer, si para algo sobrevivimos nosotros, es para transmitir todo eso que los otros por haber muerto no pueden.[26]

Por ahora no puedo más que resaltar tres cosas que *me fuerzan a pensar.* En primer lugar, la frase *totalmente impersonal* que utiliza aquí Haidar, en la que la referencia al pensamiento de lo impolítico resuena. En segundo lugar, la *transmisión* como problema que provoca pensamientos no sólo en relación a nuestra historia sino en relación con nuestras pedagogías. En tercer lugar, la muerte como final que tiene una parte mortal muy concreta, que es el final de una vida singular y con ella de un mundo entero; y una parte vital bastante compleja que constituye sentido político y que involucra no sólo un modo específico de lucha militante en el que la vida-muerte estaban en juego de modo explícito sino aquellas violencias actuales que siguen resonando en muertes concretas en el marco del sistema político actual.

[25] *Cf.* Yébenes, Zenia, "Lógicas del delirio. La paradoja en el discurso filosófico de Kant y Deleuze" en *La paradoja en el discurso. Tópicos del Seminario,* N° 34, Julio- diciembre 2015, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 51-81: "Para Deleuze, todo el dominio de lo trascendental escapa necesariamente a las representaciones de la conciencia. Desde este punto de vista, no hay que considerar las Ideas constitutivas del pensamiento a la manera de los conceptos kantianos del entendimiento. Su naturaleza es siempre inconsciente y escapa a los juicios y representaciones de la conciencia." (p. 65).

[26] Urondo, Francisco, *op cit.,* p. 129.



26

ONTOLOGÍA PRÁCTICA: DETERMINAR LAS CONDICIONES DE LOS PROBLEMAS SOCIALES

SANTIAGO LO VUOLO

> Como si no permaneciéramos esclavos en la medida en que no disponemos de los problemas mismos, de una participación en los problemas, de un derecho a los problemas, de una gestión de los problemas.
>
> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition* [1]

En la frase que sirve de epígrafe, Deleuze no denuncia necesariamente una censura desde las esferas de un poder gubernamental o ideológico: advierte, más bien, sobre la condición del sentido común de no estar a la altura de los problemas mismos, de reducir el pensamiento a la exigencia de *dar respuestas* sin pasar por las determinaciones de los problemas. *Acceder al derecho a los problemas* requeriría, en primer lugar, pensar los problemas en su condición *de derecho*: concebir, pues, el carácter *estructural* de los mismos. Sería preciso, en segundo lugar, determinar las *condiciones específicas* de los problemas. Para pensar, por ejemplo, los problemas estructurales de una sociedad –los que nos interesan en esta ocasión–, habría que indagar en las condiciones específicas del *desarrollo de las formaciones sociales* (lo que en el campo marxista se entiende por *materialismo histórico*). Se vería, así, que partir del carácter estructural de los problemas no significa partir de su aspecto general, ya que las estructuras no son "totalidades abstractas": son condiciones de las formaciones sociales y de sus coyunturas. En tercer lugar, sería necesario problematizar el método mismo con el que se piensan los problemas. En efecto, esta condición *práctica*

[1] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 205.

de la investigación ontológica, esta búsqueda de las determinaciones concretas de los problemas, no significa que la misma se inicie desde un factor simplemente "dado a la experiencia": un método y un grupo de conceptos siempre están disponibles como medios con los que se inicia el trabajo de determinación de los problemas.

Un tal programa filosófico resulta, como se ve, tan deleuziano como *althusseriano*. En efecto, Althusser insistía, especialmente en sus textos de los sesenta,[2] en la importancia de definir las *problemáticas teóricas*, en hacerlo atendiendo a las *especificidades* y en advertir la Teoría que subyace a las prácticas teóricas en que estas problemáticas se desarrollan. Deleuze comparte esta recuperación de la noción de problema que epistemológicamente había desarrollado Canguilhem, maestro común a ambos. Y si bien es cierto que Deleuze y Althusser compartieron sus itinerarios filosóficos *apenas por un instante* durante la década del sesenta del siglo pasado, creo que recuperar algunos lineamientos epistemológicos y ontológicos relativos a las estructuras sociales para pensar los problemas políticos sigue teniendo vigencia. Es, como mínimo, un buen camino de iniciación a la pregunta por la relación entre la filosofía y la política.

Ahora bien, la filosofía de los problemas, del *problematizar* como vocación filosófica que sigue un método, una epistemología y una ontología, podría ser abordada desde sus fuentes, intentando deslindar quién habla en cada paso del programa que esbozamos más arriba. Propongo, en cambio, que nos guiemos por una pregunta que podemos hacerle al programa en sí mismo: ¿en qué sentido la indagación sobre lo estructural de una sociedad puede aportar a la tarea de pensar en su justa expresión los problemas sociales?

Tenemos que orientarnos, pues, en el espacio de todos los *signos de estructuralismo* que Deleuze describe en su ensayo de 1967,[3] para preguntar específicamente en qué se reconocen los signos de lo estructural *en un sentido marxista*.

[2] Me refiero especialmente a dos de ellos: *Pour Marx* y *Lire Le capital*, ambos publicados en 1965.

[3] Deleuze, Gilles, "À quoi reconnaît-on le structuralisme?" en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002. Aunque fue publicado en 1972, como entrada sobre el estructuralismo en la *Histoire de la philosophie*, t. VIII, Paris, Hachette, editada por François Chatelet, Deleuze había escrito su ensayo en 1967, como señala al comienzo del mismo.

I. Ontología estructural de lo social

Siguiendo los criterios que Deleuze esgrime en su artículo, deberíamos ser capaces de reconocer, en el dominio de lo económico-social (como en tantos otros), a) ciertos *elementos simbólicos*, b) ciertas *relaciones diferenciales* y c) ciertos *puntos singulares*. Veamos.

I.1. Criterios de lo virtual

a) Según la definición que Deleuze retoma de Lacan, *simbólico* es algo que no se deja comprender ni como real ni como imaginario; un elemento de un orden diferente, que debe ser construido como tal, es decir, que no aparece como algo "dado" a la experiencia sensible (ni, por supuesto, a la percepción intelectual como "esencias" de un *tópos ouranós*). En el orden social, el primer elemento simbólico es el del *valor* como expresión del *trabajo abstracto*. Es la pregunta del inicio de *El Capital*.[4] Deleuze dice –siguiendo la lectura de Macherey sobre el comienzo del libro I–[5] que el valor es "«algo» que no se reduce ni a los términos intercambiados ni a la propia relación de intercambio [...]. Tal es el *valor* como expresión de un 'trabajo *en general*' más allá de toda cualidad empíricamente observable, lugar de la pregunta que atraviesa y recorre la economía como estructura".[6]

De los conceptos con que se abre *El Capital*, aquí importa retener la distinción no sólo de *valor de uso* y *valor de cambio*, sino también la de éste y el *valor en sí*. El valor de cambio es una relación *manifiesta*, pero que tiene como *sustancia* al trabajo abstracto. El trabajo abstracto corresponde, por su parte, a aquello que es común a todas las actividades productivas y que comporta un gasto de fuerza humana. Ahora bien, esa condición no aparece en la forma del intercambio, sino que está implicada en ella y sólo puede ser elaborada con-

[4] *Cf.* Marx, Karl, *El capital: el proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, capítulo 1: "La mercancía".

[5] *Cf.* Macherey, Pierre, "À propos du processus d'exposition du 'Capital' (le travail des concepts)", en Althusser, Balibar, Establet, Macherey, Rancière, *Lire Le capital*, Paris, Quadridge / PUF, 1996.

[6] Deleuze, Gilles, "¿À quoi...?", *op. cit.*, p. 264.

ceptualmente. Por eso la expresión utilizada por Althusser y sus colaboradores es la del "rodeo teórico": una serie de pasos metodológicos, que no excluyen empezar por el falso punto de partida: lo empírico (la riqueza, las mercancías), para llegar al núcleo abstracto, el del trabajo.[7]

b) ¿En qué consiste, pues, esa sustancia del valor que es el trabajo abstracto? En la relación entre fuerza de trabajo y medios de producción, es decir, en las condiciones de productividad de las que se obtiene el tiempo invertido en la producción. El valor es determinable en la relación entre fuerza de trabajo y medios de producción: reconocemos allí la *relación diferencial*, una relación de reciprocidad, que viene a dar determinabilidad al elemento simbólico.

Podemos seguir indagando en esa relación. Es una relación entre objetos y agentes sociales, por lo que las condiciones de productividad comportan *relaciones sociales de producción*: el valor implica, atraviesa, relaciones de producción.

Por lo demás, las relaciones de producción se expresan jurídicamente como *relaciones de propiedad*. En la relación entre objetos y agentes, está en juego la separación del agente portador de fuerza de trabajo con respecto al objeto de la producción y la apropiación por parte del representante de la propiedad respecto del trabajo realizado.

Estamos, pues, ante determinaciones entre niveles económicos (fuerzas de producción y relaciones de producción) y niveles superestructurales (relaciones jurídico-políticas). No son, por cierto, determinaciones fijas; son esencialmente variables.

c) Finalmente, entra en juego una determinación más: la de los valores que toman esas relaciones. Son los *puntos notables* de las relaciones de producción, y son los que constituyen un *espacio* correspondiente a los elementos simbólicos.

[7] El "rodeo teórico" es en este caso el que propone Macherey en su artículo: comenzar por un punto de partida empírico que no da la verdad del valor y sin embargo sirve para comenzar la crítica de la economía-política.

Deleuze no lo explicita nunca, pero podemos pensar en algunos conceptos de la descripción de Marx del proceso de producción. Pensemos, por ejemplo, en el nivel de *subsunción real* que existe en la producción, en el nivel de protagonismo que tiene el capital: cuánto se produce en forma individual (o grupos separados) y cuánto se produce en dependencia absoluta de la división social del trabajo.[8] Esa dependencia del trabajo respecto del capital como organizador social de la producción es un punto notable en la relación de reciprocidad entre fuerza de trabajo, medios de producción y superestructura jurídico-política. En efecto, la producción y la propiedad no están sino representadas en las relaciones de reciprocidad que dan determinabilidad al valor, ya que en sí mismas son simbólicas, virtuales (en tanto trabajo abstracto); así, los puntos notables, las singularidades que llamamos *modos de subsunción*, determinan completamente los valores de la producción y de la propiedad: definen los lugares que serán ocupados realmente.

Hemos pasado de la determinabilidad del valor a través de las condiciones de productividad, el gasto de fuerza de trabajo medido en un tiempo abstracto, a la determinación en términos espaciales del potencial de cada elemento. Ciertamente, cuando el capitalista contrata a los trabajadores como fuerzas individuales y los pone a trabajar en una distribución espacial de conjunto, produce de manera social y obtiene de ello un *plusvalor*. La distribución de estos puntos notables, de esta "espacialización" que es el modo de socializar la producción, resulta en una reproducción del capital, que ve aumentada su potencia, habiendo partido de una diferencia de potencial a su favor.[9]

[8] El concepto de *subsunción real* es desarrollado por Marx en el capítulo VI (inédito) del libro I de *El capital*. Cf. Marx, Karl, *El Capital. Libro I, Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1971.

[9] Debo a Germán Castiglioni una importante contribución a esta idea del factor espacial que opera subrepticiamente en la teoría del valor de Marx. En su trabajo *La partición-originaria de la mercancía. La dialéctica hegeliana del juicio en la teoría marxista de la forma de valor* (tesina de licenciatura en filosofía, UNL, 2014, inédita), al analizar la pregunta de Marx por la posibilidad de medir el valor de cambio, dice: "La clave está en la suposición oculta de que *el trabajo es (un tipo de) movimiento*, es decir, físicamente el trabajo es un desgaste de fuerza motriz humana, es movimiento del cuerpo. Por tanto, así como hay un tiempo de trabajo (*Arbeitszeit*) habría también un «movimiento de trabajo». De aquí que la pregunta por la existencia cuantitativa del trabajo se infiera de la existencia cuantitativa del movimiento. Ahora bien, la cantidad de movimiento es la *velocidad*, que es la relación cuantitativa entre el tiempo *y el espacio*. Por lo tanto, la existencia cuantitativa del movimiento no sería, como dice Marx, el tiempo simplemente, sino el tiempo y el espacio. El tiempo espacializado

I.2. Criterios de lo actual

Deleuze nos brinda un criterio más: el del reconocimiento *en lo actual* de aquellos elementos simbólicos, relaciones diferenciales y puntos singulares de la estructura. Desglosemos el pasaje en cuestión:

1°) "Los elementos simbólicos se encarnan en los entes y objetos reales del dominio considerado";[10] interpretamos nosotros: los objetos simbólicos de la producción se encarnan en medios de producción efectivos de cada sociedad, así como el valor se encarna en precios, en mercancías y en las riquezas empíricas de las sociedades, y los agentes de la producción se encarnan en trabajadores y capitalistas.

2°) "las relaciones diferenciales se actualizan en relaciones reales entre esos entes":[11] o sea, relaciones entre capitalistas y asalariados.

3°) "las singularidades forman los lugares de la estructura y distribuyen los roles o actitudes imaginarias de los entes u objetos que los ocupan":[12] son las formas de conciencia ideológica, las imágenes que trabajadores y capitalistas se hacen de ellos mismos.

Detengámonos brevemente en este último punto, a mi entender, el menos desarrollado. Si consideramos a la determinación de la subsunción del capital y el trabajo como singularidades de las relaciones de producción, entonces podemos considerar a las actitudes ideológicas que se derivan de estos puntos como la subordinación ideológica de las clases trabajadoras a la relación de apropiación en la que se ven envueltas, así como la reproducción de esos privilegios por parte de las clases dominantes. Se juega en este nivel la interpretación empírica de la potencia de producción y reproducción del orden social. Podría decirse, pues, que es en el terreno de la ideología que los hombres se hacen conscientes de los conflictos que se manifiestan en el mundo económico.

y el espacio temporalizando es propiamente el movimiento".

10 Deleuze, Gilles, "¿À quoi...?", *op. cit.*, p. 254

11 *Ibídem*.

12 *Ibídem*.

Este último eslabón es el que parecía más alejado de la 'base económica', conformada por las fuerzas productivas y las relaciones de producción; sin embargo, este nivel tiene su estructura y su especificidad en la estructura del todo social; tiene su existencia material, ya que efectúa una determinación en los roles o actitudes y conforma una ideología socialmente determinada. Por eso, partiendo de una problematización de la imagen actual, se llega a problematizar la distribución virtual de los puntos singulares (los lugares ocupables).

I.3. La falta de criterio

Ciertamente, para eludir la importancia de las variaciones de cada nivel y de las singularidades determinantes, hay que hacer operar un *reduccionismo economicista*; o, lo que es lo mismo, una causalidad lineal que vaya de la base a las superestructuras. Esto supone una operación sobre el concepto de valor. Veamos. Si el valor pone en funcionamiento a la estructura, a la variedad de sus relaciones diferenciales, a la cualidad de sus singularidades, el valor es el *grado cero* de la estructura. Nada ocupa su lugar: si su sustancia o fundamento es el trabajo abstracto, el valor es expresión de algo que no aparece nunca, que siempre supone una operación implícita, invisible, se diría inconsciente de cada sociedad, es decir, aquello que funciona como media de la productividad, como media de la relación fuerza de trabajo y medios de producción (temporalidad que implica a su vez una espacialidad y que siempre está dominada por la obtención de plusvalor). Para que haya causalidad lineal hay que traicionar ese estatuto del valor, hay que identificarlo con algo, dice Deleuze,[13] reducir su estatus simbólico: identificarlo con los objetos y entes que se encuentran en lo actual: la mercancía, el dinero, el capital, el fetiche, etc. Se trata de un accidente muy común de la estructura, un accidente propiamente estructural. Se le ha llamado "metonimia": tomar los efectos por causas. Identificar al valor con el precio, con una medida económica que se ajusta en un mercado en funcionamiento donde se conjugan productos y productores ya cualificados, supone reducir la variedad de relaciones de producción y sus puntos

13 *Cf.* Deleuze, Gilles, "À quoi...", *op. cit.*, p. 264.

notables al intercambio de las mercancías y a las relaciones actuales entre las mercancías, incluyendo entre ellas al trabajo ya cualificado. Supone, con ello, eliminar las variables técnicas y jurídicas que lo cualifican; o bien tomar esas determinaciones como algo dado, irreversible y necesario. En ese caso, lo económico es considerado como "lo dado", como los datos medibles del *homo economicus*, donde se pierde el elemento indeterminado como tal y se instaura una causalidad lineal de lo económico a lo político.[14]

II. Ontología práctica: pensar los problemas

Lo cierto es que en el texto de Deleuze no parece jugarse precisamente la cuestión del estatuto de lo político, que más bien puede surgir como problema a partir de su lectura del estructuralismo. El artículo sobre el estructuralismo, así como algunos pasajes de *Diferencia y repetición* –como el que conforma nuestro epígrafe– permiten enfatizar otro asunto ligado a lo político: el de la posibilidad de determinar las condiciones de los problemas sociales. La tarea es afirmar esa multiplicidad de niveles e instancias y el exceso de determinaciones en causa con respecto a los efectos visibles. El pensamiento adquiere, así, potencia de diagnóstico social: se pueden advertir los accidentes de la estructura.[15] Ya dijimos algo respecto de esos accidentes comunes, que consisten en reificar las relaciones, en fetichizar la economía. Pero también se diagnostican *puntos de ruptura*: Althusser les llamaba, con Marx, contradicciones. Estos accidentes también son producidos por la inmanencia del proceso estructural. Ciertamente, el valor (elemento indeterminado) *en tanto que* determinable por relaciones diferenciales de producción y de propiedad, genera desplazamientos. Son desfasajes, inadecuaciones de los ejercicios empíricos de la economía-política con respecto a las fluctuaciones en las que éstos se generan. El diagnóstico económico se vuelve, pues, político: si falla la reproducción del desarrollo de las fuerzas productivas por parte de las relaciones de producción, o si falla la representación ideológica de las relaciones de producción, entonces comienza a resquebrajarse la estructura y puede producirse una mutación estructural.

[14] *Cf.* Althusser, Louis, "L'objet du Capital", en *Lire Le capital*, *op. cit.*, p. 369.

[15] *Cf.* Deleuze, Gilles, "À quoi...?", *op. cit.*, p. 267.

Ahora bien, la determinación del problema reside en observar, a su vez, que la mutación puede darse en un nivel y sin embargo retrasarse en otro, porque están desacoplados entre sí. Por ejemplo, si la productividad aumenta y no se quieren producir mutaciones estructurales, allí aparece la superestructura jurídica (y la ideología de los medios de comunicación) para sostener relaciones sociales de producción cada vez más regresivas (léase: reforma laboral, sostenimiento de las ocho horas diarias de trabajo, aumento de la edad jubilatoria). Pero, en este ejemplo, ¿qué sería lo 'progresivo'? Por un lado, adecuar las relaciones sociales a las condiciones de producción, porque constituye una flagrante estafa retrasar las formas de trabajo como si estuviéramos en el siglo XIX. Pero, por otra parte, el diagnóstico estructuralista tiene otra variante: la de que la estructura estalle en caso de que, al no adecuarse a la productividad, se la intente exprimir a base del sacrificio de los laburantes. Creo que el texto de Deleuze es ambiguo: puede leerse como una invitación a "dejar actuar a la máquina", como si ella sola fuera a dar las condiciones para una revolución o para la caída del sistema. Sin embargo, también puede leerse como una invitación a actuar desde dentro, siguiendo las micro-estructuras con sus micro-rupturas. En este sentido, es una reivindicación mayor de las estructuras no directamente económicas: cualquier línea que sigamos tiene algo que ver con las relaciones sociales de producción, y éstas con las superestructuras y las ideologías.

Determinar las condiciones del problema es, pues, alcanzar la sobredeterminación que afecta a las estructuras: lo imprevisible de los cambios, lo imprevisible de la estabilidad. Pero también es alcanzar una síntesis de lo universal y lo singular como condición genética de las soluciones. El problema brinda a las respuestas dadas en lo actual una unidad de la que carecen por sí mismas: les brinda su universalidad. Creo que, en la herramienta de diagnóstico que estamos explorando, esto puede verse en dos sentidos: primero, por la posibilidad de concebir una unidad en las respuestas económicas, jurídico-políticas e ideológicas que aparecen en la vida cotidiana como aparentemente desconectadas; todas ellas pueden ser remitidas al problema de las relaciones sociales de producción. Por otra parte, remitidas las respuestas al campo de resolubilidad

en el que se generan, alcanzando la unidad diferencial del problema de base, las distintas contradicciones manifiestas, los diferentes puntos de quiebre, aparecen en una distancia positiva en el que pueden fusionarse como ruptura estructural. En un planteo clásico, se diría que ésa es una condición para la potencia del movimiento revolucionario, que sin esa articulación se vuelve endeble y no pasa de un levantamiento. En cualquiera de los dos casos, la experiencia del fundamento, el haber pasado por la determinación del problema, modifica a las respuestas, modifica su estatus, adquiriendo otro potencial.

Resta por decir, con Deleuze, que esta tarea ligada al pensamiento de los problemas, esta práctica teórica, no surge sino por algo que *fuerza* a pensar, un encuentro del que sólo se puede aprender (del que no surge un "saber"). "Los problemas sociales sólo pueden ser captados [...] cuando la facultad de sociabilidad [...] quiebra la unidad del sentido común fetichista".[16] No hay tarea teórica, estudio sistemático de la ontología social, de sus problemas, de sus contradicciones, de sus accidentes y sus tendencias, si no es a partir de una potencia que escapa al pensamiento, que instaura en lo ideológico un punto de quiebre: una desidentificación con el sentido común. Deleuze logra así articular la doble tarea: la del pensamiento respecto de los problemas estructurales, y la de la facultad de sociabilidad, que en el encuentro con el otro activa el estallido vital de la práctica política.

[16] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 269.

27

ENTRE LA TIERRA Y LA DEUDA
DOS PROBLEMAS ONTOLÓGICOS QUE AFECTAN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE GILLES DELEUZE

ADRIÁN CANGI

Resistencia

La noción de resistencia es compleja y como todos los conceptos posee varios componentes: el preferir no hacer algo, el preferir realizar algo, el liberar una vida ofendida y el fabricar un casillero vacío para hacer posible todas las variaciones por venir del sentido. Resistir no es posible sin una oscilación entre preferir no hacer y preferir hacer algo que vacía el sentido común dado y una liberación que fabrica un modo posible por venir. Lo que se vacía es la imagen dogmática del pensamiento en el límite de lo posible. Lo que se libera es la imagen problemática del pensamiento en el tránsito de una vida humillada a través de la precariedad olvidada de un confín. Las nociones de "deuda" y "tierra" se encuentran anudadas a la de "resistencia", como el núcleo de lo que Deleuze y Guattari intuyen en el campo de las prácticas políticas, como la liberación de una vida ofendida por un acto de invención. Resistencia, deuda y tierra constituyen el tridente político que permite pensar en Deleuze y Guattari una política "en sí" y "para sí", aunque siempre vinculada al acto de invención de mundos posibles.[1]

Conocemos bien la alianza entre acto de producción poética y resistencia. Quien produce poéticas –es decir, quien diciendo que en el "hay-se-da" se abre el acontecimiento trascendental– no solo se dispone en contra del poder y de la separación en cualquiera de sus formas vitales y subjetivas empíricas, sino que intenta liberar algo aprisionado u ofendido, algo negado o velado

[1] Deleuze, Gilles, "Qu'est-ce que l'acte de création?" en *Traffic*, n°27, otoño, 1998. *Cf.* Agamben, Giorgio, "¿Qué es el acto de creación" en *El fuego y el relato*, México, Sexto Piso, 2016.

en las prácticas vitales. Liberar una potencia de vida ofendida por el dolor supone traer a la presencia un pueblo que faltaba en la historia y no sólo una rebelión de la imagen del pensamiento sin anclaje ético y político. En este acto de producción poética provocado por el "hay-se-da" de la ética y la política se conectan acontecimiento, síntoma y resistencia para atravesar la imagen contemporánea del pensamiento. La potencia en juego en este acto poético contiene "en sí" una íntima e irreductible resistencia, porque actúa como crítica instantánea ante el impulso ciego de hacer y porque abre otros posibles ritmos de afectos y perceptos en el mundo. Solo el acontecimiento que irrumpe en la historia y el síntoma como dinámica de los latidos estructurales permiten zanjar "el poder hacer" del "poder no-hacer", la realización del abstenerse, cuando se aspira a una "democracia extrema" que parece el único modo para liberar una vida ofendida.

Democracia

En los textos propios o en colaboración Deleuze insiste que la democracia sólo es radical o "extrema"[2] si mantiene su desgarradura y autonomía respecto de un orden político hegemónico con la sociedad, cuando altera la república, la invade, la rompe y la obliga a una constante restauración de sí misma. La democracia no es para Deleuze el triunfo representativo del parlamentarismo ni la estabilización financiera y de consumo sino la invención de jurisprudencia allí donde la resistencia libera una vida ofendida.[3] Salvaje o anárquica, la democracia es la historia en la que los hombres hacen la experiencia de una radical indeterminación última frente a aquello que los atrapa y determina, en cuanto al fundamento del Poder, de la Ley y del Saber. El principio de la democracia es la ausencia de principio y de fundamento, porque constituye la incertidumbre radical y sin fondo. No funciona sin un principio de anarquía o de reserva salvaje con sus riesgos de relativismo y nihilismo. Lo que instituye posee su reverso irrepresentable y vacío, que constituye al fin el casillero vacío

[2] Abensour, Miguel, "Démocratie sauvage et principe d'anarchie", en *Les Cahiers de philosophie*, n°8, 1994.

[3] *Cf.* Deleuze, Gilles, "Control y devenir" en *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995. Entrevista con Antonio Negri.

que permite el movimiento de la historia. Sin embargo hay que recordar que el "maoísta" Badiou acusa de "anarquista" a Deleuze. Ambos nombres pueden encuadrarse en estas herencias y al mismo tiempo problematizarlas en su interrogación filosófica. Sin embargo, en el fondo del debate insiste una posición diversa frente a la composición democrática y a cómo comprender las formas de libertad.

Condiciones

Badiou reconoce no compartir la argumentación de Deleuze en el movimiento de su obra, y sin embargo lo considera "su contemporáneo", pero con tal singularidad o "rareza" que lo piensa como "un contemporáneo del futuro". Podemos compartir los rasgos que describe: "combatir el espíritu de finitud, la falsa inocencia, la moral de la derrota y la resignación contenida en la palabra «finitud» y en las cansadoras problemáticas «modestas» sobre el destino finito de la criatura humana. Y una sola prescripción afirmativa: no depositar la confianza más que en el infinito".[4] La valoración descriptiva de Badiou, acerca de los problemas que definen las cualidades del pensamiento de Deleuze, puede leerse con la sospecha de quien ha mantenido una batalla histórica por una posición filosófica frente a un modo de hacer filosofía y de comprender su relación con la política.

El 21 de septiembre de 2001 en la conferencia que Badiou dictó junto a García Düttman y Mackenzie en la Modern Tate Gallery bajo el título general de "Inmanent Choreographies. Deleuze and Neo-Aesthetics", dirigió su intervención y discusión acerca de la política en Deleuze. El título de su intervención es: "¿Existe algo así como una política deleuziana?". Badiou dice de la obra de Deleuze que nunca aisló la política como algo que debería ser pensado *per se*, para sí, como un pensamiento específico; que nunca escribió que lo que le interesaba eran las relaciones entre política y filosofía, aunque hable sólo o en colaboración con Guattari de política; que bajo el nombre de política

[4] Badiou, Alain, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, París, 1998, cap. IV; *Petit panthéon portatif*, París, La Fabrique, 2008, cap. VII; "Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?", en *Cités*, nº 40, 2009, pp. 15-20.

presenta en su obra dos clases de cosas: una filosofía de la historia como una especie de reconstrucción poshegeliana del devenir global de las sociedades humanas, pero con un desdén de la historia y una teoría que opone "historia" y "devenir" hasta considerar que la política no es creación práctica, sino análisis teórico de su condición de gestión de los asuntos de la ciudad bajo el análisis del capitalismo. En síntesis, en Deleuze no existiría "lo político" como "experiencia de la experiencia" de la política, sino políticas como derivaciones expresivas vinculadas al acto de creación. No habría una ontología política y una práctica política "en sí" y "para sí".

Política

La crítica de Badiou se centra en la proposición de resonancia nietzscheana: "el devenir es más importante que la historia". El centro del problema puede formularse de este modo: si la verdadera política es la liberación del devenir y del deseo, la creación en sí no es la política. De esta proposición se deriva que la creación es el dominio de los actos de invención singulares que se oponen al sentido común y al buen sentido: arte (creación de perceptos y afectos), ciencia (creación de funciones) y filosofía (creación de conceptos). De ambas proposiciones Badiou deduce lógicamente que "si la política, entendida como máxima política –el devenir antecede a la historia–, no es una forma de pensamiento separado [...] es porque la política es una máxima, no para la política, sino para el arte, la ciencia o la filosofía". Por ello concluye que "Deleuze no piensa que haya una política de la política. Para él la política es una máxima de creación, pero no una creación en sí. Cuando la política no es una máxima para el arte, la ciencia o la filosofía, no puede ser otra cosa que un análisis del capitalismo".[5]

Descubrimos en esta crítica lógica de la lectura que Badiou realiza sobre el pensamiento político de Deleuze que se confronta con su propia posición del "pensamiento del pensamiento" político expresado en *¿Se puede pensar la*

[5] Badiou, Alain, "Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?", *op. cit.*

política? (1985).[6] Texto contemporáneo a los efectos del pensamiento que *El Anti-Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980) de Deleuze y Guattari produjeron en la escena francesa. Badiou sólo desea señalar que en Deleuze hay dos definiciones de la política: "la política es creación de algo nuevo" y "la política es el análisis de nuevas formas del capitalismo". En ambos casos la política no sería una producción política "en sí" y "para sí". Según Badiou, ambas definiciones analíticas y afirmativas no permiten una máxima para la acción y la transformación de la historia sino una "pura" creación de novedad. Posición a la que, finalmente, denomina "ética" antes que política. Considera "ético" en Deleuze "creer en el mundo, precipitar los acontecimientos, escapar al control".

La verdadera confusión que Badiou percibe en el pensamiento de Deleuze radica en que la política no puede decirse bajo el nombre de "ética".

> La ética deleuziana nos dice: tenemos que crear algo nuevo que no sea una muerte por otra muerte. Tenemos que crear los nuevos vínculos de la vida: nuevas negaciones, nuevas afirmaciones, nuevas subjetividades. Todos experimentamos la necesidad absoluta de crear algo que no sea el combate entre dos clases de muerte. Después de todo, sí, se trata de una cuestión ética, pero también de una cuestión política.[7]

Finalmente la demarcación lógica de sus argumentos logra señalar que en Deleuze no hay una "política de la política" o "política en sí", como dominio separado, aunque termina reconociendo que si bien se trataría de una ética en un sentido estricto, es en ésta y a partir de ésta, donde es posible que se abra una política.

Podemos considerar que la política "en sí" y "para sí" aparece en la obra de Deleuze y Guattari cuando abordan las nociones de deuda como fundamento y de tierra como posibilidad, en tanto que éstas son condiciones trascendentales y prácticas como parte de un "empirismo trascendental", que obra como un concepto plástico y que oscila entre el fundamento y la praxis, abriendo a una ontología práctica.

[6] Badiou, Alain, *Peut-on penser la politique?*, Seuil, París, 1985.

[7] Badiou, Alain, "Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?", *op. cit.*, p. 19.

Deuda como fundamento

Deleuze y Guattari abordan la noción de "deuda" entre Nietzsche y Marx para trazar la genealogía de un problema crucial en el capitalismo contemporáneo. *El Anti-Edipo*[8] conjuga la teoría nietzscheana del crédito en las sociedades llamadas arcaicas y la teoría marxista de la moneda en el desarrollo del capitalismo. En el fundamento de la noción de deuda no se halla una teoría del intercambio sino una relación de poder asimétrico entre acreedor y deudor. Quedan anudados así el control de la existencia con la expresión del mando, indisociables de los modos de producción y distribución espacio-temporales. Las funciones económicas y políticas son indistinguibles de la producción y control de la subjetividad. Esto no quiere decir que la política no pueda ser independiente de la economía, sino que el control y el mando unificados se expresan a través del poder del capital, como capacidad de prescripción, creación y destrucción de moneda, en tanto dispositivo estratégico del capitalismo.

Aquello que subraya Deleuze en sus cursos de Vincennes entre 1971 y 1973, volviendo sobre su trabajo con Guattari en *El Anti-Edipo*, es que la moneda como capital se arroga un derecho preferencial sobre el futuro de las vidas, porque confunde salario e ingreso destinados a consumir bienes impuestos por la producción capitalista y porque funciona como una estructura de financiamiento que afecta a las relaciones entre poder y obligación. La "moneda-ingreso" solo es una parte del problema que reproduce relaciones de poder; la otra es la "moneda como capital" que tiene la capacidad de reconfigurarlas. Buena parte de las teorías de tradición obrera como las de Negri, Virno, Guattari, Lazzarato, entre tantas otras, lograron ver cómo la "moneda-deuda" fue un arma estratégica de destrucción del fordismo como modelo de producción obrera de fábrica para crear un capitalismo cada vez más líquido.

Aquello que le interesa señalar a Deleuze en sus cursos son los "diferenciales de poder" que se expresan en la moneda-deuda porque éstos atraviesan

[8] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1972, C. III. Deleuze, Gilles, "Clases 1971, 1972, 1973", en *Les Cours de Gilles Deleuze* [En línea]. Consultado el 23 de noviembre de 2017. URL: http:/www.webdeleuze.com. *Cf.* Lazzarato, Maurizio, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néoliberale*, Editions Amsterdam, París, 2011.

distintas formaciones sociales: arcaicas, antiguas, feudales, capitalistas. En la deuda nunca se trata de cantidades iguales o desiguales que entran en una relación de intercambio sino de "potenciales diferentes", porque el intercambio simbólico y económico nunca es primero, sino que son los diferenciales de poder los que sobrecodifican los flujos monetarios y las creencias. Nunca se trata de la equivalencia sino del desequilibrio constante entre dar y recibir. Deleuze toma partido por el antropólogo social inglés Edmund Leach frente a Claude Lévi-Strauss: el desequilibrio que señala Leach constituye el funcionamiento del sistema mientras que para Lévi-Strauss es sólo una consecuencia.

Edmund Leach, en su libro *Lévi-Strauss. Anthropologist and Philosopher*,[9] establece la distinción entre ambos. Leach sabe que el desequilibrio entre quien distribuye los objetos de consumo y quien los recibe va a compensarse en otro flujo como el del prestigio. En las sociedades llamadas "primitivas" o "arcaicas" la unidad económica está constituida por combinaciones finitas en la que el desequilibrio entre los flujos esboza un régimen de alianzas que dibuja precisamente el circuito de la deuda finita. Ese mismo curso de investigación es el que lleva adelante Pierre Clastres en sus libros *Crónica de los indios guayaquis*, *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes* e *Investigaciones en antropología política*[10] que afectaron en nuestro medio americano la comprensión entre deuda finita y deuda infinita. Para Deleuze el régimen de la deuda finita posee un desequilibrio sin producción de intercambio. Se trata del desequilibrio entre dar y recibir objetos de consumo. En las sociedades llamadas "primitivas" los hombres considerados ricos solo lo son por el propio trabajo físico, y los hombres poderosos solo exhiben la frágil satisfacción de su honor personal. No se privilegia la capacidad de mando sino el placer de la gloria. La conversión de las sociedades llamadas "primitivas" a las llamadas "capitalistas" transforma la deuda finita en deuda infinita, donde el único garante para poder cancelarla es el propio cuerpo endeudado.

El problema sobre el que se interrogan Deleuze y Guattari es cómo el dinero se autonomiza de la producción y se transforma en el medio para que

[9] Leach, Edmund, *Lévi-Strauss. Anthropologist and Philosopher*, Londres, Fontana Books, 1970.

[10] Clastres, Pierre, *Chronique des indiens guayaki*, París, Plon, 1974; *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens guaraní*, París, Seuil, 1974; *Recherches d'anthropologie politique*, París, Seuil, 1980.

la deuda sea infinita o se transforme en deuda de existencia. El problema es cómo el capital posee un poder de creación-destrucción del que carece cualquier poder adquisitivo del salario obrero, de modo tal que la reterritorialización de las obligaciones obreras depende del poder adquisitivo (trabajo, consumo, familia y tipo de empleo) mientras que los flujos financieros constituyen un poder desterritorializado que afecta la elección, decisión y mando como modalidades sociales de sujeción y explotación de los cuerpos. Para que la deuda opere como disciplinamiento de los cuerpos debe obrar sobre la promesa, el crédito y la confianza.

La confianza involucra nuestras inclinaciones activas para desear y producir. El problema no es solo la "creencia-hábito" sino la "creencia-confianza", porque en la primera el mundo está determinado y en la segunda está haciéndose. La confianza de este modo se anuda al crédito. El crédito es un dispositivo de poder que se ejerce sobre un conjunto de posibilidades indeterminadas y cuya actualización/realización está sometida a una incertidumbre radical y no probabilística. La creencia-confianza es movilizada y desviada por el crédito porque el capitalismo elabora los deseos modelando la subjetivación en su propio beneficio. El capitalismo anticipa una acción venidera cuyo resultado no puede garantizarse de antemano. La confianza es la condición de todo acto de creación, pero está plegada en el diseño de un hombre previsible por una interiorización de técnicas crueles que hacen del capitalismo una religión, porque éste al fin transforma a cada existencia en garante de sí misma y capaz de cancelar la deuda con su cuerpo.

La deuda para Deleuze y Guattari no es un dispositivo económico sino una técnica de gobierno tendiente a reducir la incertidumbre de las conductas de los gobernados. Solo promete un hombre previsible, y para tal estado de cosas se requieren: tortura, trabajo y acción, homologados por la deuda en el cuerpo moral que opera por culpa y responsabilidad subjetiva. La deuda permite prever, calcular, medir y establecer equivalencias entre conductas actuales y por venir. Por ello los autores consideran que la deuda infinita es el gobierno del tiempo que fabrica subjetivación partiendo de los "asuntos lúgubres", como los llamó Nietzsche, a aquellos conceptos que permiten el pasaje de lo "finito" a lo "infinito": culpa, falta, mala conciencia, deber, represión,

carácter sagrado del deber, hasta disciplinar a un animal lingüístico que es capaz de "honrar la deuda con su propia vida".

Tierra como posibilidad

Martin Heidegger en *Construir Habitar Pensar* (1951)[11] y Gilles Deleuze y Félix Guatari en *El Anti-Edipo* (1972) le otorgaron precisión a las nociones de tierra y territorio. Ambas nociones se distinguen en la intersección de su contacto. Tierra es la unidad primitiva que expresa la extensión indivisible, mientras que territorio es el objeto múltiple del *logos* y del *nomos*, del discurso y de la ley en el espacio-tiempo político, dividido por el trabajo humano. Tierra y suelo se distinguen y superponen. Se dirá sin embargo que Tierra es el elemento superior a la producción política del valor, mientras que suelo es producción y apropiación como territorio de la potencia social transformada en trabajo colectivo que engendra valor, definiendo el límite y la interioridad de un espacio. Pero es también Heidegger, críticamente leído por Adorno, quien en *Por qué permanecemos en la provincia* (1934), retorna a la Tierra pensada como lugar sacrificial donde se vierte la sangre, como el lugar de lo originario y la autoctonía utilizada para justificar la superioridad de etnias o lenguas en la jerga de una autenticidad que pretende autofundarse. Este es el núcleo político que distingue la posición de Heidegger de la de Deleuze y Guattari. El trascendental "tierra" no puede ser determinado por la historicidad teológico-política del territorio y sus fronteras, porque la representación de la tierra eliminaría el "númen" no determinable de la noción y anticiparía las formas de vaciamiento que las delimitaciones de la representación plantean para imponer matanzas administrativas.

En "Geofilosofía", capítulo central de *¿Qué es la filosofía?* (1991) de Deleuze y Guattari, se afirma: "Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra". De este modo los autores atribuyen un desplazamiento del pensamiento del par sujeto/objeto hacia el par tierra/territorio, estable-

[11] Heidegger, Martin, "Bauen Wohnen Denken", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954.

ciendo que la filosofía moderna y contemporánea construiría una "geografía de la razón" (Kant) que se abre a los problemas de una "intuición originaria" (Husserl) y de una relación entre "ser y ente" (Heidegger). Deleuze y Guattari afirman que no puede decirse cuál de estos términos va primero, si tierra o territorio. Por ello se preguntan en qué sentido es posible pensar tanto la potencia en la tierra de la filosofía como el *spatium* de la ciudad-Estado en el territorio del filósofo, aunque ambos términos formen entre sí un medio inseparable. De esta forma, pensar consiste en trazar un plano que absorba la tierra en el territorio. La filosofía sería así una "geofilosofía" de modo equivalente a como la historia se presentaría como una "geohistoria". Es lo que sostienen Fernand Braudel en *Civilización material, economía y capitalismo* (1979) o Marcel Detienne en "¿Qué es un sitio?" (1990), para indagar en las relaciones entre autóctono, fundación y desterritorialización.

En la delimitación entre Tierra y territorio aparece siempre el límite y el espacio del habitar. El habitar se representa para los saberes arqueológicos, arquitectónicos y filosóficos como un acontecimiento cósmico y existencial en un tiempo histórico, en un ciclo repetitivo que conserva el orden del mundo. Presupuesto religioso que está en la base de su constitución espacial: el *axis mundi* representa la conexión entre Tierra y territorio, entre Tierra y cielo, como la columna universal que asegura la continuidad entre cosmos y mortales. Desde la centralidad del eje, todo el trabajo del edificar se subordina a un símbolo ritual, aquel del *vallum*, o división del espacio en cuatro partes referidas al centro. La fabricación de un mundo está ligada al mito de la fundación, que desde Roma se proyecta a los territorios conocidos. Símbolo que delimita una totalidad espacial y la religa con una unidad cósmica, individualizando el espacio como un lugar protegido. A través de la raíz hundida en el *omphalos* de la Tierra, la *urbs* se convierte en *mundus*, para sostener en el propio territorio de Roma y en todo territorio conquistado la insistencia de los rituales de Fundación y Autoctonía. La morada no es desde luego un objeto, es el universo en el que los hombres se construyen emulando la creación ejemplar de la cosmogonía.

El límite y el espacio interiorizado que conforman la ciudad como lugar del habitar es un *oikos* a través del cual se busca y se encuentra una determi-

nación de la vida, una práctica política y una *oikonomia* (una práctica del cuidado económico del habitar) para la vida en común. En ese espacio coinciden precariedad y técnica como forma de relación entre vida y espacio, entre fluidez y tiempo. En ese acto de constitución está en juego algo oscuro, algo sustraído a la conciencia y que además se ha configurado como radical exigencia de sacralización de la existencia. A ese algo se lo llama Tierra e insiste en el territorio para satisfacer la necesidad de una protección material y temporal como expresión simbólica de una protección cósmica. La unidad entre los artefactos y su imagen simbólica viene realizada por el acto técnico de construir. Este acto debe percibirse como un gesto de naturaleza religiosa, y por él y en él se juega la existencia humana. Historiadores y arqueólogos, antropólogos y geógrafos, coinciden en que en el subsuelo de Occidente hay una compleja mitología que rodea a la noción de Tierra. Noción escurridiza y opaca que se pierde en genealogías, estratos y transformaciones entre tradiciones míticas y teológicas, literarias y filosóficas, poéticas y conceptuales. Los lugares del habitar han balizado la tierra a fuerza de ley y discurso, como huellas espacio-temporales del mismo existir "por" y "en" la casa-ciudad, como ámbitos políticos y territoriales que no pueden abordarse sin batallas que reenvían a la deuda como fundamento. Húmeda y negra, opaca y profunda, Tierra es el agujero mayor donde se muere. "Y nosotros hemos salido de una Tierra... así que de todas formas teníamos que retornar allí".

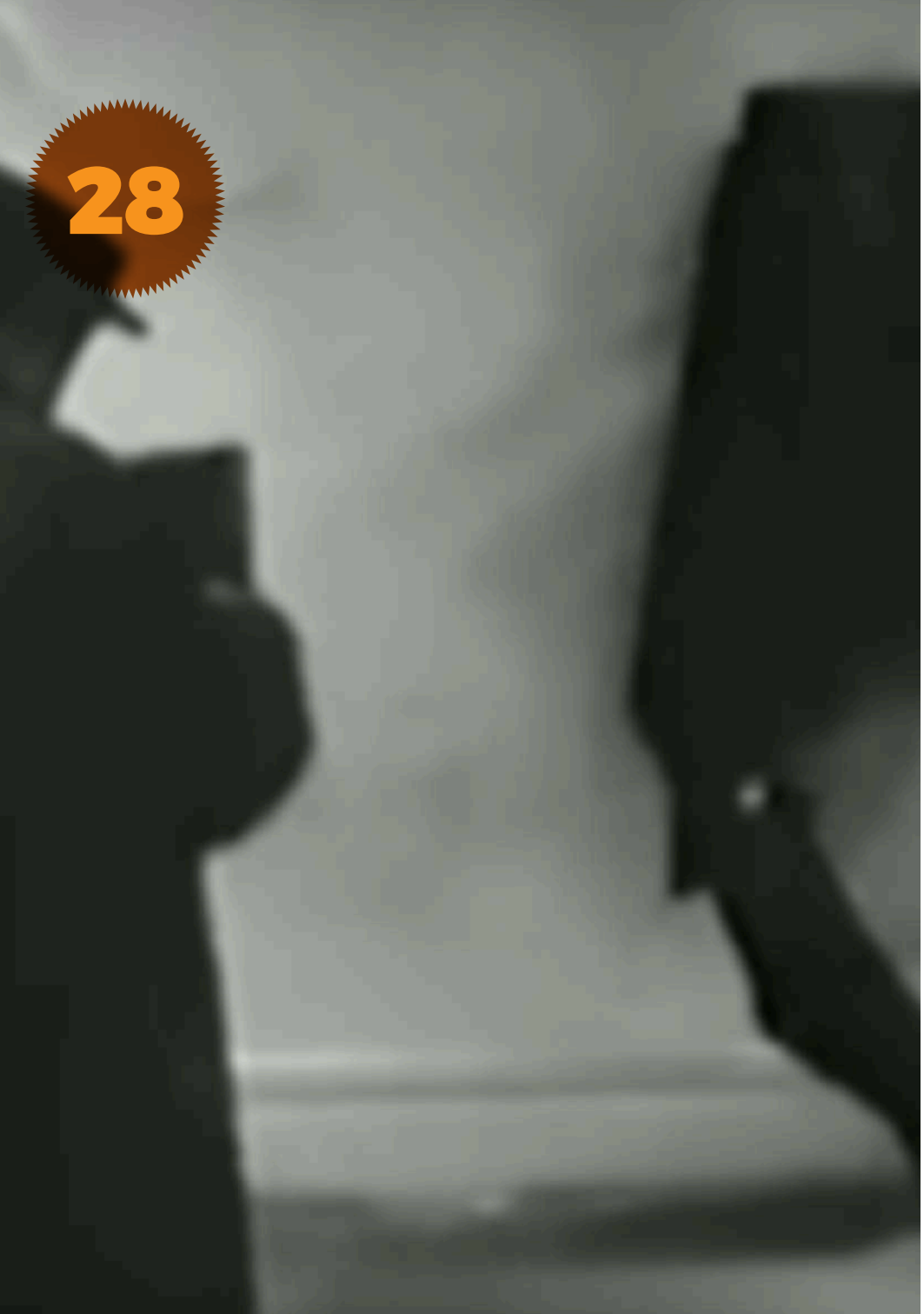
Las formas anodinas del mapa y sus delimitaciones fronterizas ocultan, en los territorios que imponen, las formas de vaciamiento que determinan. Es Hannah Arendt quien plantea, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), que las matanzas administrativas consisten en determinar espacios vacíos como hicieron los ingleses al cartografiar África –o Fernando de Lerma al fundar Salta en nuestra versión local–, para luego vaciarlos en lo real. Lo trágico consiste en que todo lo que es representable puede ser abolido en un segundo momento. Genocidios que se olvidan porque no fueron nunca representados en ningún presente. Es el jurista nacionalsocialista Carl Schmitt, rehabilitando las categorías políticas centrales de amigo/enemigo en *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal* (1942), quien plantea que la historia universal es la historia de la lucha de las potencias marítimas contra las terrestres y de

las terrestres contra las marítimas. Comprensión cabal de una cartografía del poder, donde las fronteras no son nunca naturales sino como producto de una lucha de fuerzas que le antecede. Comprendemos mejor por qué la tierra no es sin la deuda en su oscilación entre finita e infinita y sin el componente de la resistencia que supone liberar una vida ofendida.

El suelo de la casa-ciudad como territorio será consagrado a santuarios transformados luego en marcas políticas, que tiemblan por las sacudidas de una profunda grieta que proviene del subsuelo de la Tierra. Erectéo, el Autóctono, es inseparable de Praxítea, la sacerdotisa política, que levanta los cimientos de la ciudad para mostrar el lazo secreto entre religión y política, para revelar quién es la Autóctona y Fundadora, aunque luego haya sido desplazada por el poder de la sangre y el linaje masculinos. La antropología de los mitos y la historia de las religiones muestran una y otra vez que el primer nacido, como lo sabe Herodoto, siempre se encuentra cercano a la raíz y a la tumba, al olivo y a las oraciones fúnebres. Por ello la casa-ciudad se funda sobre la patria del primer nacido, como un territorio más preciso que la Tierra, aunque siempre codificado por los rituales de la lengua y del cuerpo, donde nacen las justificaciones que le otorgan al primer nacido voz y voto y lo ungen para los rituales de sangre y de defensa por las armas, para volverlo al fin la estirpe nobiliaria y la residencia natural del suelo.[12]

Las obras *Timeo* y *Critias* de Platón retoman estos problemas y los disuelven en todas las mitologías de las Repúblicas y Naciones modernas que articulan la relación entre Autoctonía y Fundación, cruzando de este modo ontología y política, al fijar el germen mítico de aquello que define el interior de un territorio político de aquello otro considerado opaco o indiscernible bajo el nombre de Tierra. Finalmente, las fronteras, esos bordes de lo político que definen a los que son o no parte del "todo" territorializado, son delimitaciones de ese *topos* político, no ya del territorio sino de la *eclessía* –asamblea de los iguales– que la habita, y lugar del *ethos* donde se acuña la resistencia de los cuerpos y donde la Tierra cobija a la humanidad, como señaló Heidegger en *Construir Habitar Pensar*. El espacio creado, según Heidegger, no es sólo un *spatium* intermedio sino una *extensio* numérica, una extensión algebraico-matemática que permite desvelar la conversión de la Tierra en territorio por las técnicas de producción. Esto distingue el espacio creado por lugares de la memoria religiosa-política de aquellos otros como puras extensiones para la producción en el territorio. Lugar y espacio matemático se distinguen para Heidegger como para Deleuze de la noción de Tierra, por ser esta última extensa, opaca y trascendental, mientras el lugar y la extensión son espacios creados por su límite, donde conviven y se superponen lo sagrado y lo profano. Sin embargo, la posición común trascendental entre ambos filósofos se dirime en el diferencial de la práctica política, frente a las nociones de "deuda" y de "tierra" que afectan a las subjetividades vivientes en sus fundamentos y en sus prácticas.

[12] Detienne, Marcel, *Comment être autochtone*, París, Seuil, 2003.



28

TRES HIPÓTESIS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA IDEA Y LA INTENSIDAD

DIEGO ABADI

Si se admite que las dos nociones centrales de *Diferencia y repetición* son la Idea y la intensidad, la relación que se establece entre ellas es difícil de establecer sin forzar el texto en mayor o menor grado. Tres hipótesis pueden plantearse al respecto: o la intensidad tiene prioridad ontológica sobre la Idea, o la Idea tiene prioridad ontológica sobre la intensidad, o hay entre ellas paridad absoluta. Y de hecho, todas ellas pueden ser sostenidas según se tomen en consideración distintos fragmentos del texto. En ese sentido, el hecho de que interpretaciones variadas y hasta antagónicas hayan sido sostenidas por los comentadores de la obra deleuziana no debe ser juzgado como un defecto de lectura ya que cada hipótesis encontrará algún sustento textual que la justifique.[1] Esto último, por otra parte, nos permitirá matizar el carácter de las hipótesis a explorar. Tal como lo veremos a continuación, las relaciones de mutua exclusión que por una parte las distintas hipótesis parecen erigir podría quizá evaluarse de un modo distinto: más que cancelarse las unas a las otras, ellas podrían considerarse como perspectivas distintas sobre un mismo objeto. Las vinculaciones variables entre las nociones de Idea e intensidad que recuperamos en cada hipótesis serían pues el resultado de los distintos puntos de vista desde los cuales se las enfoca, siendo componibles entre sí a condición de que se esclarezca su perspectiva propia. A continuación exploraremos entonces las tres hipótesis

[1] *Cf.* Clisby, Dale, "¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual", trad. P. Pachilla, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, nº 4, 2016, pp. 120-147 (publicación original: "Deleuze's Secret Dualism? Competing Accounts of the Relationship Between the Virtual and the Actual" en *Parrhesia*, nº 24, 2015, pp. 127-149), para una presentación general del problema y de las posiciones interpretativas más habituales.

presentadas, y en una breve conclusión intentaremos resumir los resultados de nuestro análisis, recuperando estos dos modos distintos de considerar las relaciones entre ellas.

Primera hipótesis: equivalencia entre lo virtual y la intensidad

Comencemos evaluando la hipótesis según la cual la Idea y la intensidad se encuentran en pie de igualdad. Comparando a la filosofía de la diferencia deleuziana con el sistema spinoziano podría preguntarse si intensidad y virtualidad constituyen dos perspectivas sobre lo trascendental que, tal como los atributos de Spinoza, sólo se distinguen formalmente, sin que pueda reconocerse entre ellos una relación jerárquica. Y si bien Deleuze no afirma explícitamente la equivalencia de la Idea y la intensidad, cuando se refiere al plano de lo trascendental en su conjunto los elementos ideales y los elementos intensivos parecen conformar una unidad:

> el mundo del SE o del 'ellos', es un mundo de *individuaciones impersonales* y de *singularidades preindividuales* [...]; mundo, por el contrario, donde se elaboran los encuentros y las resonancias, último rostro de Dionisos, verdadera naturaleza de lo profundo y del sin fondo que desborda la representación y hace advenir los simulacros.[2]

De hecho, Deleuze afirma que "entre la intensidad y la Idea se establece toda una corriente de intercambio, como entre dos figuras correspondientes de la diferencia".[3] Pero este intercambio, o el pasaje de una a otra figura, ya introduce un orden interno: "La síntesis recíproca $\frac{dy}{dx}$ se prolonga en la síntesis asimétrica que liga y a x".[4] Es decir, a partir de la síntesis recíproca se genera la síntesis asimétrica. Deleuze dice al respecto, que el "factor intensivo es una derivada parcial o la diferencial de una función compuesta".[5] Esta equiparación puede resultar confusa, ya que la derivada

[2] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 409.

[3] *Ibíd.,* p. 365.

[4] *Ibídem*.

[5] *Ibídem*.

y la diferencial se utilizan generalmente para definir a las relaciones ideales. Digamos entonces unas pocas palabras sobre estas dos nociones asociadas a lo intensivo. La diferencial o derivada de una función compuesta refiere, tal como su nombre lo indica, a los casos de derivación en los que la función a derivar está a su vez compuesta por otra función. Así, por ejemplo, una función compuesta estaría dada por dos funciones, f y g, de las cuales una es tomada como variable de la otra. La derivada parcial, por su parte, se refiere también a la derivación correspondiente a más de una variable: cuando se trata con funciones que tienen diversas variables, la derivada parcial es la derivada que se extrae de una de aquellas, dejando todo el resto de ellas con valor constante. Al margen de las especificaciones técnicas de cada una de estas operaciones, lo que Deleuze quiere expresar con ello es la puesta en comunicación de funciones de distinto orden. Así, lo que el elemento puro de la potencialidad en la Idea habilitaba, es decir, la capacidad de poner en relación elementos de potencias distintas, el factor intensivo lo hace efectivo, en la medida en que fuerza a relaciones diferenciales de distinto orden a entrar en comunicación, constituyendo esta vez relaciones asimétricas. Es decir, relaciones en las cuales una de las cantidades es de una potencia mayor, razón por la cual incluye a la otra dentro de sí.

En la obra de Simondon Deleuze encuentra definido con precisión este papel del factor intensivo:

> Gilbert Simondon mostraba recientemente que la individuación supone en primer lugar un estado metaestable, es decir, la existencia de una "discordancia", como, por lo menos, dos órdenes de magnitud o dos escalas de realidad heterogéneas entre las cuales se reparten los potenciales. Ese estado preindividual no carece de singularidades: los puntos relevantes o singulares están definidos por la existencia y la repartición de potenciales. Aparece así un campo problemático objetivo, determinado por la distancia entre órdenes heterogéneos.[6]

Así pues, lo que en la Idea coexiste perplicado, en la intensidad deviene metaestable, es decir, entra en una relación de tensión entre órdenes dispares

[6] *Ibíd.,* p. 367.

que debe ser resuelta:

> La individuación surge como el acto de solución de un problema semejante, o lo que es igual, como la actualización del potencial y la puesta en comunicación de los elementos dispares. El acto de individuación consiste, no en suprimir el problema, sino en integrar los elementos de la discordancia en un estado de acoplamiento que asegure su resonancia interna.[7]

Pero el hecho de que el campo problemático compuesto de singularidades preceda al accionar de los factores intensivos, y que las derivadas parciales o las diferenciales de una función compuesta supongan ya relaciones diferenciales previas, nos obliga a abandonar la hipótesis de la equivalencia y a estudiar la hipótesis de la prioridad de lo virtual.

Segunda hipótesis: prioridad de lo virtual

Hay que decir pues que la hipótesis de la prioridad de lo virtual es la más explícitamente afirmada en las páginas del texto. "Las intensidades no expresan y no suponen otra cosa que relaciones diferenciales –aclara Deleuze-, los individuos no suponen otra cosa que las Ideas".[8] De allí que el orden de las razones sea el siguiente:

> El mundo es un huevo. Y el huevo nos da, en efecto, el modelo del orden de las razones: diferentiación-individuación-dramatización-diferenciación (específica y orgánica). Consideramos que la diferencia de intensidad, tal como está implicada en el huevo, expresa en primer lugar relaciones diferenciales como una materia virtual por actualizar.[9]

Así pues, según ese modelo, la intensidad adquiere un lugar intermedio entre lo virtual y lo actual: "el movimiento no va, de un término actual a otro, ni tampoco de lo general a lo particular, sino de lo virtual a su actualización – *por intermedio* de una individuación determinante".[10] Deten-

[7] *Ibíd.,* p. 367-368.
[8] *Ibíd.,* p. 375-376.
[9] *Ibíd.,* p. 374.
[10] *Ibíd.,* p. 375.

gámonos entonces en el análisis de los dinamismos espacio-temporales, ya que es allí donde Deleuze explora con mayor profundidad ese rol mediador de la intensidad.

Según Deleuze, los dinamismos espacio-temporales son "los actualizantes, los diferenciantes".[11] Es decir, bajo las cualidades y las extensiones, lo que verdaderamente actúa son los dinamismos. Y en la medida en que ocupan un lugar intermediario entre la Idea virtual y los objetos actuales, especificando las Ideas, Deleuze los compara con los esquemas kantianos. En el caso de Kant los esquemas son el medio a través del cual se especifican los conceptos puros del entendimiento de modo de poder aplicarse a los objetos de la experiencia. Así, las relaciones que, en las categorías, son puramente lógicas, gracias al esquema se temporalizan y devienen relaciones trascendentales. Pero el esquema es exterior al concepto, y por ello su rol mediador entre el entendimiento y la sensibilidad queda inexplicado, asegurando milagrosamente la armonía entre facultades heterogéneas. El dinamismo espacio-temporal, en cambio, "es interior a la Idea",[12] y la especifica como un drama o un sueño. Se trata de un drama porque los dinamismos constituyen un teatro de movimientos espacio-temporales que definen roles y lugares previos a sus actores, un "teatro de puesta en escena donde los papeles tienen más importancia que los actores, los espacios que los papeles, las Ideas que los espacios".[13] Se trata de un sueño porque aquellos movimientos, tal como veremos, son de una intensidad tal que sólo pueden ser experimentados en un estado de inconsciencia distinto al de la vigilia. Pero no por ello hay que creer que estemos ante movimientos caóticos o arbitrarios sino que, por el contrario, los dinamismos espacio-temporales especifican las relaciones diferenciales y los puntos singulares de una Idea. Más específicamente: crean los espacios y los tiempos necesarios para la actualización de la Idea. Si tomamos, por ejemplo, el caso de la línea recta, y la Idea de línea expresa el acontecimiento "unir dos puntos", el hecho de ser "la más corta" será justamente el drama de la Idea que la especifique como recta, es decir, el espacio de actualización de aquella: "*La distancia más corta*

[11] *Ibíd.,* p. 322.
[12] *Ibíd.,* p. 328.
[13] *Ibíd.,* p. 326.

no es simplemente el esquema del concepto de recta, sino el sueño, el drama o la dramatización de la Idea de línea, en tanto expresa la diferenciación de la recta y de la curva".[14]

Así, los procesos dinámicos dramatizan la Idea, tanto espacial como temporalmente. Por una parte, "trazan un espacio que corresponde a las relaciones diferenciales y a las singularidades por actualizar".[15] Pero el caso de la línea, extremadamente simple, debe ser complejizado. Según Deleuze, la dramatización espacial se jugará en varios niveles. Por una parte, implica la creación de un espacio extensivo que será ocupado. Por otra, en el caso de los seres vivos, la creación de un espacio interior. Pero más aún, en este último caso el espacio exterior será un espacio ecológico, es decir, definirá un modo activo de ocupar la extensión en su relación misma con los espacios de otros seres. De esa manera, las relaciones que en la Idea coexisten perplicadas, antes de actualizarse en objetos o seres distinguidos, forman un espacio intensivo en el cual están conectadas e implicadas, y que es condición de su posterior distinción. Por otra parte, los dinamismos definen a su vez los tiempos de la actualización de la Idea. Otra vez, lo que en la Idea coexiste, y que responde sólo a la temporalidad ideal de la determinación progresiva, debe ser ordenado en una temporalidad intensiva, es decir, ordinal: primero debe integrarse una relación para poder en segundo lugar integrarse otra, a la vez que la velocidad o la lentitud de cada una de esas operaciones definirá la razón del éxito o el fracaso de las integraciones enfocadas. Por último, además de un espacio y un tiempo, los dinamismos crean una conciencia larvaria que es la que experimenta pasivamente aquellos movimientos vitales.

Pero si bien la prioridad de lo virtual resulta así claramente afirmada, ella tiene sin embargo efectos negativos al interior del sistema deleuziano. Dicho en pocas palabras, una prioridad tan clara de lo virtual haría a Deleuze presa de la crítica que Badiou le dirige en su *Deleuze. El clamor del ser*. Allí Badiou afirma que la filosofía deleuziana "se articula en torno de una metafísica del

[14] *Ibíd.,* p. 328.

[15] *Ibíd.,* p. 325.

Uno",[16] lo que la transforma en un pensamiento de la trascendencia. Y es justamente a través de la prioridad de lo virtual que Badiou intenta justificar esas afirmaciones evidentemente provocadoras. La operación de lectura es bastante directa: del hecho de que lo virtual sea ontológicamente primero con respecto a lo actual en el proceso de diferen*t*/*c*iación Badiou deduce que lo virtual es prioritario porque "es el Ser mismo del ente o incluso el ente como Ser".[17] Así, considerando, según una interpretación que le pertenece, que el Ser deleuziano, o el Uno, "necesita siempre dos nombres *para experimentar que es sólo de uno de esos nombres que procede la univocidad ontológica*",[18] y que "la pareja nominal virtual/actual agota el despliegue del Ser unívoco",[19] en aquella división lo virtual no puede más que ocupar el lugar del Ser, mientras que lo actual el de los meros simulacros, constituyéndose lo virtual como el fundamento de lo actual. En resumidas cuentas, lo que Badiou hace con lo virtual es designarlo como un fundamento en sentido clásico, un fundamento que, en tanto "reservorio infinito de producciones disímiles",[20] ocuparía el rol que, en las filosofías clásicas y post-kantianas, cumplía la noción de entendimiento infinito.

Desde ya que Badiou fuerza los textos en varios puntos, llevando a cabo una lectura que, guiada por un afán polémico, empobrece deliberadamente al pensamiento deleuziano. En lo que respecta específicamente a sus argumentos, ellos se sostienen en el hecho de que Badiou identifica al par virtual/actual como expresando la dualidad primordial de *Diferencia y repetición*, identificación que nosotros rechazamos al reemplazarla por el par virtual/intensidad. Sin embargo, se trata de una lectura que resulta útil por la negativa, ya que marca las consecuencias negativas que una "absolutización" de lo virtual podría generar. Si las únicas dos dimensiones del Ser son lo virtual y lo intensivo, y si lo virtual posee una prioridad ontológica tan claramente delimitada sobre lo intensivo, podría considerarse que, aún perplicadas, las Ideas conformarían

[16] Badiou, Alain., *Deleuze. El clamor del ser*, trad. D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002, pp. 32-33.

[17] *Ibíd.*, p. 72.

[18] *Ibíd.*, p. 75. Subrayado del autor.

[19] *Ibíd.*, p. 65.

[20] *Ibíd.*, p. 69.

un fundamento trascendente, en la medida en que las intensidades no harían más que determinar relaciones diferenciales ya existentes a actualizarse. No se vería así tampoco cómo las Ideas podrían variar o entrar en un proceso propio de devenir, lo que las identificaría a una dimensión sustancial similar a la sustancia spinoziana que Deleuze mismo criticaba en su revisión de la historia de la univocidad. Es entonces para evitar estas consecuencias indeseadas que Deleuze aclara que las Ideas tienen en realidad su origen fuera de ellas. A qué se refiere Deleuze con ello, y en qué sentido ese origen puede ser relacionado con la intensidad, lo veremos a continuación.

Tercera hipótesis: prioridad de lo intensivo

Tal como acabamos de ver, por una necesidad propia del sistema de la filosofía de la diferencia, lo virtual no puede dar la última palabra del Ser. Así, recuperando las operaciones que ya se habían desplegado en otras partes de *Diferencia y repetición*, el fundamento tiene que ser emplazado sobre un desfondamiento universal que lo preceda. Deleuze se pregunta entonces: "¿de dónde provienen las Ideas, sus variaciones de relaciones y sus distribuciones de singularidades? También en este caso seguimos el camino que hace un codo, donde la 'razón' se zambulle en un más allá".[21] Y curiosamente, llevado al punto de máxima abstracción, Deleuze parece tener que recurrir a una metáfora, la del juego: "El origen radical –dice Deleuze- siempre fue asimilado a un juego solitario y divino".[22] Juego divino que, sin embargo, intenta despojarse de su carga metafórica marcando su distancia con el juego humano.

Las tiradas de dados expresan, para Deleuze, los imperativos del ser. Y en la medida en que estos imperativos actúan sobre los problemas, se presentan como preguntas. Dicho entonces en pocas palabras, las Ideas se originan en esas preguntas imperativas del ser, que poseen prioridad ontológica sobre ellas: "Ahora bien, las variaciones de relaciones y las distribuciones de singularidades tal como son en la Idea no tienen otro origen que esas reglas formalmente distintas para ese tirar ontológicamente uno. Es el punto donde el origen radical se invierte en ausencia del origen (en el círculo siempre desplazado del eterno retorno)".[23] Retomando la metáfora de la tirada de dados, Deleuze afirma: "Los puntos singulares están sobre el dado; las preguntas son los dados mismos; el imperativo es el tirar. Las Ideas son las combinaciones problemáticas que resultan de las jugadas."[24] Hay que distinguir entonces dos instancias, "las preguntas imperativas, ontológicas" y "los problemas dialécticos, o los temas que se desprenden de ellos".[25] De esta manera, pues, las Ideas entran en un estado de variación o devenir propio: a través de las sucesivas tiradas se generan distintos estados de resonancia, repitiéndose y reorganizándose las Ideas las unas con las otras y con los imperativos del ser, a los que incluyen como sus preguntas, y que desarrollan bajo la forma de problemas.

Queda claro entonces, por una parte, que las Ideas, y por tanto, lo virtual, no dan la última palabra del ser, sino que ellas son segundas en relación a las preguntas imperativas. Pero queda por resolver a qué hacen referencia aquellos imperativos, ¿no hay acaso ninguna de las nociones desarrolladas en el texto que los defina? Y en el caso del juego ideal, podemos también preguntarnos, ¿no hay ningún principio desarrollado que provea su versión técnica? A esto último puede responderse con uno de los extractos recientemente citados, donde Deleuze afirmaba: "Es el punto donde el origen radical se invierte en ausencia del origen (en el círculo siempre desplazado del eterno retorno)". Así pues, es efectivamente el eterno retorno quien lleva adelante ese papel "desfondador", asegurando que ninguna respuesta pueda agotar las preguntas del ser, que se retoman y se reproducen indefinidamente. Ahora bien, el eterno retorno, en tanto repetición de la diferencia, tenía como objeto a la diferencia en sí misma, que retomando los términos nietzscheanos, se denominaba voluntad de poder. Y será justamente a ella que pertenezcan los imperativos: "¿Lo que se repite en el eterno retorno no es acaso la voluntad de poder, el mundo de la voluntad de poder, sus imperativos, sus jugadas de dados y los problemas surgidos de arrojar

[21] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op.cit.,* p. 416.

[22] *Ibídem*.

[23] *Ibíd*., p. 418.

[24] *Ibíd*., p. 299.

[25] *Ibíd*., p. 302.

los dados?"[26] Pero de la identificación entre imperativos o tiradas de dados y voluntad de poder puede extraerse una equivalencia ulterior:

> Cuando decimos que el eterno retorno no es el retorno de lo Mismo, de lo Semejante o de lo Igual, queremos decir que no presupone ninguna identidad. Por el contrario, se dice de un mundo sin identidad, sin semejanza y sin igualdad. Se dice de un mundo cuyo fondo mismo es la diferencia, donde todo reposa sobre disparidades, diferencias de diferencias que repercuten al infinito (el mundo de la intensidad).[27]

Así pues, hemos intentado reproducir paso a paso la cadena de equivalencias porque ella nos iba a conducir a la hipótesis opuesta a la expresada en la sección precedente: si las Ideas tienen su origen en los imperativos del ser, y si los imperativos del ser pertenecen al mundo de la intensidad, hay que postular la preeminencia de la intensidad con respecto a lo virtual.

Ello nos forzará a dar un sentido doble al accionar "determinante" de la intensidad. Si, tal como habíamos visto en la sección anterior, las individuaciones intensivas determinaban a las Ideas ya existentes a actualizarse, desplegándose bajo la forma de dinamismos espacio-temporales, habrá que reconocer también una determinación previa a la Idea: "Esos diferentes tiros que inventan sus propias reglas y componen la jugada única de múltiples formas [...] animan los problemas ideales, cuyas relaciones y singularidades determinan. Y, por intermedio de esos problemas, inspiran los resultados".[28] Todo el esquema de la prioridad virtual se ve así alterado: ahora son las Ideas las que están en el medio, conformando una instancia intermedia entre la pregunta y la solución: "Mundo de la 'voluntad': entre las afirmaciones del azar (preguntas imperativas y decisorias) y las afirmaciones resultantes generadas (casos de solución decisivos o resoluciones) se desarrolla toda la positividad de las Ideas".[29] Como resultado del reconocimiento de este doble sentido del accionar "determinante", una distinción ulterior, que no aparece en tanto tal en el texto deleuziano, podría ser trazada: por un lado, las intensidades libres,

[26] *Ibíd.*, p. 304.
[27] *Ibíd.*, p. 360-361.
[28] *Ibíd.*, p. 418.
[29] *Ibídem*.

como tiradas de dados, constituirían los objetos o los sujetos propios del eterno retorno, mientras que por otro, las intensidades que determinan una Idea previa quedarían identificadas a los dinamismos espacio-temporales tal como estos han sido expuestos anteriormente.

Conclusión

Si, en lo que respecta a la relación entre las hipótesis mencionadas, tomamos como criterio lo que hemos definido como prioridad ontológica, nos inclinaremos por la última hipótesis expresada, a saber, la de la preeminencia de lo intensivo, no solamente por las consecuencias negativas ya mencionadas que acarrearía la postulación de la prioridad de lo virtual, sino porque, positivamente, el establecimiento de la prioridad de lo intensivo asegura el funcionamiento general del sistema de la filosofía de la diferencia. Es decir, si la intensidad se halla antes y después de la Idea, eso significa que es la diferencia en sí misma la que, a través de la dimensión de lo virtual, logra determinarse de modo inmanente, sin necesidad de recurrir a ningún elemento externo. Según esta interpretación, la ordenación última del sistema diferencial deleuziano sería pues la siguiente: a partir del principio ontológico último, el del eterno retorno de lo diferente como desfondamiento universal, surgen las Ideas dialécticas que constituyen una especie de fundamento o razón suficiente, y que, en tanto problemas, modulan aquellas preguntas imperativas del ser de modo de resolverlas constituyendo individuaciones que, por una parte, se explicarán en la actualidad y que, por otra parte, se reimplicarán en el mundo de la intensidad, de modo de volver a pasar la prueba selectiva del eterno retorno y reanudar, indefinidamente, el proceso recién descripto.

Pero si en lugar de limitarnos a sus relaciones jerárquicas al interior del sistema de la filosofía de la diferencia, tomamos a cada una de las hipótesis como un punto de vista diferente sobre el sistema, las primeras dos hipótesis resurgen como perspectivas de una importancia equivalente a la tercera. Así, podría considerarse que la prioridad de lo virtual afirmada por Deleuze depende de una perspectiva determinada: la del pensamiento, o más precisamente, la del pensamiento filosófico. Ya que si el fin del pensamiento es la

exploración de lo virtual, y si el pensamiento puro es la facultad propia de la filosofía, la exploración y el establecimiento de la dimensión ideal serán el objetivo prioritario del pensamiento filosófico. Podríamos decir, entonces, que se trataría en este caso de una prioridad metodológica. Por último, la hipótesis de la equivalencia debe también ser recuperada. Y de hecho podría afirmarse que esta perspectiva constituye quizá el punto de vista más interesante sobre el sistema, ya que ella nos presenta a este último en su funcionamiento mismo: la Idea y la intensidad resultan allí distinguibles pero no separables. Si se quiere entonces subrayar el alcance práctico de la filosofía de la diferencia, poniendo de relieve la comunicación discordante entre pensamiento y sensibilidad, esta última perspectiva tendrá que ser considerada como prioritaria, gozando de lo que podríamos denominar una prioridad práctica.

29

PERCURSOS DA INTENSIDADE EM DELEUZE

CÍNTIA VIEIRA DA SILVA

Já tive ocasião de dizer que a filosofia inteira de Deleuze poderia ser tomada como uma estética. Não haveria, assim, um setor do pensamento deleuziano que seria uma estética, mas toda a sua filosofia, que seria uma estética não no sentido de uma disciplina no interior da filosofia, mas no de uma teoria da sensibilidade. O projeto filosófico de Deleuze inclui a construção de um pensamento em que a teoria da sensibilidade e a teoria da arte sejam pensadas conceitualmente juntas por meio das mesmas operações.

A partir de uma aliança com Nietzsche, Deleuze ressaltará a importância de uma potência do falso. Quer dizer, ao invés de dizer que as imagens artísticas enquanto imagens-simulacro dentre outras,[1] envolvem uma questão sobre a verdade, Deleuze ressaltará a importância da intensidade da potência dos efeitos que essas imagens são capazes de produzir, bem como outras modalidades de imagens. Em *Lógica do sentido*, no apêndice intitulado "Platão e o simulacro", encontra-se o trecho que me serviu de base para começar a dizer que a filosofia de Deleuze é toda ela uma estética e que esta estética envolve a reunificação dos seus dois sentidos:

> A estética sofre de uma dualidade dilacerante. Designa de um lado a teoria da sensibilidade como forma da experiência possível; de outro, a teoria da arte como reflexão da experiência real. Para que os dois sentidos se juntem é preciso que as próprias condições da experiência em geral se tornem condi-

[1] Dentre outras, pois, no final das contas, tudo virá a poder se tornar simulacro, em Deleuze. Nesse mundo em que se aboliu a possibilidade de qualquer modelo pensado a partir de uma identidade, de uma mesmidade e, consequentemente, de uma semelhança, tudo é imagem-simulacro, pois não há nunca uma identidade de modelo ao qual referir àquilo que aparece.

ções da experiência real; a obra de arte, de seu lado aparece então realmente como experimentação.[2]

A preocupação de Deleuze de fazer com que "as próprias condições da experiência em geral se tornem condições da experiência real",[3] envolve o estabelecimento de uma gênese do dado. Então, o projeto filosófico deleuziano envolverá mostrar como os elementos sensíveis se engendram para uma sensibilidade em um processo do sentir e, por outro lado, como no processo do sentir se constitui uma instância sensiente, uma subjetividade, que pode ser –e costuma ser– instável, parcial, fragmentária, ou seja, algo que sente e se constitui no sentir. Mas, também aquilo que é sentido, por sua vez, não está pronto. Portanto, não é apenas o sujeito, ou a subjetividade, que se constitui no ato de sentir e, depois, no ato de pensar, mas também aquilo que depois vai se transformar em objeto para uma sensibilidade, para um pensamento, também é engendrado, constituído. E o que vai permitir mostrar como se dá esta constituição é a noção de intensidade.[4] Para elaborar o seu conceito de intensidade, Deleuze utiliza fontes medievais - Duns Scot, em primeira mão e, secundariamente, leitores dele, assim como em pensadores de outros períodos. Com relação a Kant, Deleuze faz uma espécie de adendo ao modo como a intensidade é caracterizada na *Crítica da razão pura*. Kant diz que a intensidade é uma antecipação da percepção. Assim, em uma sensação tem-se o grau zero, quando o sujeito não está diante de percepção alguma e, portanto, nada sente. Em seguida, tem-se o momento em que o sujeito sente ou percebe algo, mas em que este algo ainda não é para ele uma qualidade e muito menos um objeto, embora seja um *sentir* que é diferente de zero. Antes de saber se estou diante de uma cor e de qual cor, a minha sensibilidade já é movida ou ocupada de alguma maneira: isto é a intensidade como antecipação da percepção.

2 Deleuze, Gilles, *Lógica do sentido*, São Paulo, Perspectiva, 1998 (4ª edição), pp. 265-6.

3 *Ibídem.*

4 A respeito do papel do "díspar" nessa gênese do sensível, da sensibilidade e do pensamento, *cf.* Orlandi, Luiz, "Articulação por reciprocidade de aberturas", *Primeira versão*, nº 16, 1990. Uma nova versão do texto, intitulada "Desejo e problema: articulação por reciprocidade de aberturas" encontra-se no prelo e deve ser publicada em breve.

A intensidade é o elemento mínimo da sensibilidade, mas não se reduz a antecipar a percepção, sendo o elemento que engendra a sensibilidade. É no acaso de um encontro que a sensibilidade é engendrada e, sob o violento impacto desse encontro, tem início a "gênese do ato de pensar no próprio pensamento". Esse elemento primordial, insensível através de um uso empírico da sensibilidade, já previamente coordenado às outras faculdades pelo senso comum segundo o modelo da recognição é primeiro definido por Deleuze em termos negativos: "não é uma qualidade, mas um signo. Não é um ser sensível, mas o ser *do* sensível. Não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado."[5] Algumas páginas depois, esse elemento que leva a sensibilidade a ultrapassar os limites de um uso empírico pré-determinado é nomeado e determinado de modo positivo: "este elemento é a intensidade como pura diferença em si".[6]

Acontece que, por outro lado ainda – e é esta linha que me permite dizer que toda a filosofia do Deleuze é uma estética -, existe o fato de que este elemento, que é aquilo que faz com que a sensibilidade nasça ou se produza, é também a unidade mínima de todo o Real. E, retomando as referências já mencionadas, Duns Scot, Kant e Nietzsche, e vários outros, que foram por mim omitidos aqui, com todos eles, Deleuze elabora a sua concepção de intensidade, em composição também com uma certa leitura de Espinosa. Assim, Deleuze poderá entender a intensidade como *essência singular*. Podemos igualmente dizer o contrário, que Deleuze interpretará as essências singulares espinosanas como intensidades. Esse conceito adquire, portanto, um papel na produção de *individuação*. As artes, para Deleuze, também serão pensadas no quadro de uma teoria da individuação, pensamento que vai se adensando em *Mil platôs* e *O que é a filosofia?*. Ainda em *Diferença e repetição*, entretanto, já se coloca nitidamente o papel da intensidade quanto à individuação.

Deleuze contrapõe a intensidade, que constitui as "condições da experiência real", à extensão, que configura "as condições da experiência possível".[7] Essa distinção entre experiência real e experiência possível não é explicada

5 Deleuze, Gilles, *Diferença e repetição*, Río de Janeiro, Graal, 2006 (2ª edição, tradução revista), p. 203.

6 *Ibíd.*, p. 209.

7 *Ibíd.*, p. 326.

por Deleuze, embora seja crucial e se encontre no cerne do projeto de unificação dos dois sentidos de Estética. Não me parece que seja evidente por si mesma essa distinção, portanto, segue-se uma hipótese de leitura. A distinção entre "experiência real" e "experiência possível" parece retomar aquela entre o terreno dos fatos e o terreno do direito (estabelecida a partir das questões tornadas centrais pela filosofia transcendental kantiana: *quid facti* e *quid juris*). A crítica de Deleuze à distinção entre o que ocorre no terreno dos fatos, contrapondo-se ao que seria válido de direito repousa em duas objeções. A primeira é que a suposição de algo que seria verdadeiro no terreno do direito, e contraria o que ocorre de fato, só pode se sustentar com base em uma essência ideal pressuposta, em uma "imagem do pensamento",[8] para usar a expressão consagrada por Deleuze. É apenas ao erigir como modelo um certo modo de funcionamento das faculdades, com resultados previstos e procedimentos já conhecidos, que se torna possível pressupor algo como possível, ainda que contrarie o testemunho do que tem ocorrido.

A segunda objeção é que a contraposição entre fato e direito não impede que o transcendental, o âmbito das condições da experiência possível, que define aquilo que é válido de direito, seja decalcado do uso empírico das faculdades, a partir de seu uso mais rudimentar referente aos atos de recognição (rememoração ou reconhecimento do já visto). A contraposição entre fato e direito, portanto, torna-se confusa, pois os dois polos do que deveria ser uma distinção são colocados em uma relação circular de cópia e modelo. O transcendental, que deveria fornecer as condições para o empírico, é concebido segundo a imagem daquilo que deveria fundar. Por isso, Deleuze fala em "condições da experiência real", que devem ser estabelecidas a partir de uma perspectiva genética que mostre de que modo cada faculdade e o trabalho conjunto entre elas são produzidos por meio daquilo que força o pensamento a se colocar em movimento, que é a intensidade, a partir do momento em que engendra uma sensibilidade transcendente. O termo transcendente aqui não designa um ultrapassamento

[8] Esta expressão dá nome a capítulos tanto de *Proust e os signos* quanto de *Diferença e repetição* e designa os pressupostos subjetivos e implícitos que a filosofia da representação confere a si mesma como fundamento inconfesso, enquanto estima começar do zero, em ruptura com a opinião e o senso comum. O resultado é a perpetuação de um vínculo da filosofia com a *doxa*, na medida em que se mantém a forma da opinião e do senso comum, apesar do abandono de seus conteúdos.

da experiência possível ou fenomênica, ou ainda um acesso ao âmbito das coisas em si, mas o ultrapassamento dos limites previamente atribuídos à sensibilidade, como às outras faculdades, em um uso recognitivo.

Deleuze afirma igualmente que a intensidade é "o ser *do* sensível". Contrapondo-se a Platão, estabelece que "é a diferença na intensidade, não a contrariedade na qualidade que constitui o «ser» do sensível". As qualidades, assim como a extensão, são desdobramentos da intensidade tal como percebida por meio de um uso empírico (ou recognitivo) das faculdades. Um dos passos do empirismo transcendental é "uma pedagogia dos sentidos" para que se possa aprender a distorcer os sentidos de modo a "apreender a intensidade, independente do extenso ou antes da qualidade nos quais ela se desenvolve".[9] A necessidade de uma pedagogia indica que a gênese[10] não se confunde com uma geração espontânea, mas é produção como efeito de forças que instauram uma diferença. Além de deflagrar o uso transcendente das faculdades, por exercer uma força sobre a sensibilidade obrigando-a a tornar-se capaz de apreendê-la, "a intensidade é individuante".[11] Isto ocorre porque ela "se exprime imediatamente nos dinamismos espaciotemporais",[12] pois é o princípio de dramatização das Ideias. As ideias, como complexos de relações diferenciais indistintas e virtuais, atualizam-se e se distinguem por meio das intensidades. Há uma estrita correspondência entre "a estética das intensidades" e a "dialética das Ideias",[13] de modo que as determinações de espaço e de tempo que transcorrem no processo de atualização de diferenças virtuais são geradas pelas intensidades, e não por meio de formas *a priori* de espaço e de tempo.

Em *Mil platôs*, encontramos as intensidades operando novamente em uma teoria da individuação. Em "1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...", o conceito de intensidade é engrenagem em uma

[9] *Ibíd.*, pp. 332-3.

[10] Roberto Machado insiste na importância da perspectiva genética e genealógica na filosofia de Deleuze, e no papel de Espinosa na realização deste projeto. *Cf.* Machado, Roberto, *Deleuze, a arte e a filosofia*, Río de janeiro, Zahar, 2009.

[11] Deleuze, Gilles, *Diferença e repetição*, *op. cit.*, p. 345.

[12] *Ibíd.*, p. 345.

[13] *Ibíd.*, p. 344.

máquina de individuação nitidamente espisonista, que conecta velocidades e lentidões, movimento e repouso aos afectos e ao desejo. É digno de nota que grande parte dos casos de individuação não subjetiva, nomeados por Deleuze e Guattari como "hecceidades", são, em sua maioria, obras de arte. Literatura, música, pintura, e algumas rápidas alusões ao cinema, são convocadas para compor a trama conceitual que permite pensar as individuações como devires.

Ora, "hecceidade" e "intensidade" são colocadas como equivalentes: "um grau, uma intensidade é um indivíduo, *Hecceidade*, que se compõe com outros graus, outras intensidades para formar um outro indivíduo".[14] O grau de uma qualidade, como o calor, que é o caso mencionado por Deleuze e Guattari, tem uma individualidade que não se confunde com a da substância ou do sujeito que ela qualifica. As intensidades são, portanto, individualidades, que podem se compor produzindo novas individuações. E os devires são processos de extração de intensidades. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

> [D]evir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos.[15]

As relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão são, precisamente, intensidades, pois são graus ou quantidades intensivas. Outra componente dessa relação de forças conceituais do platô dos devires interessa sobremaneira ao que se procura expor no presente texto porque aproxima a concepção de individuação desenvolvida em *Mil platôs* daquela presente em *Diferença e repetição*, que retomamos no início do texto.

É que os devires ocorrem aquém ou além do limiar de percepção, guardando, portanto, uma "relação essencial com o imperceptível".[16] O

[14] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 4, São Paulo, Editora 34, 1997, p. 38. Tradução de Suely Rolnik.

[15] *Ibíd*., p. 64.

[16] *Ibíd*., p. 74.

que percebemos em relação ao movimento, poderíamos dizer, segundo o vocabulário de *Diferença e repetição*, no uso empírico da sensibilidade, conduzido segundo o modelo da recognição, é a "translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma".[17] Em *Mil platôs*, a contraposição não se dá mais entre o modelo da recognição e um pensamento sem imagem; mas entre um "plano de organização e de desenvolvimento" que atua no sentido de dar "a sujeitos perceptivos formas a serem percebidas", e um "plano de imanência ou de consistência". No plano de imanência, o imperceptível torna-se "*percipiendum*" e o movimento deixa de ser imperceptível para se tornar o que "«deve» ser percebido, e só pode ser percebido",[18] confirmando a compreensão do devir como pertencente à perspectiva do intensivo, uma vez que a intensidade é, a um só tempo, o que não pode ser sentido (no uso empírico) e o que só pode ser sentido e o que há para ser sentido, no uso disjuntivo ou transcendente das faculdades.

Se nos deslocarmos para o capítulo "Percepto, afecto e conceito", de *O que é a filosofia?*, veremos o pensamento em arte como produtor de modos intensivos do sentir e do perceber, na medida em que os afectos e perceptos produzidos nas artes são devires. Nas palavras de Deleuze e Guattari, "*os afectos são precisamente estes devires não humanos do homem*, como os perceptos (entre eles a cidade) são *as paisagens não humanas da natureza*."[19] Tais devires, por serem intensidades, têm uma individualidade própria que não se confunde com a de sujeitos, objetos ou formas: "as sensações, perceptos e afectos, são *seres* que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. [...] A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si."[20] Esses seres de sensação são diferenças (ou variedades) que surgem por meio da produção artística, o que atesta que a arte não procura representar ou imitar seres existentes em um mundo prévio a ela, como já se poderia inferir do emprego do termo "devir":

[17] *Ibídem*.

[18] *Ibíd*., p. 75.

[19] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *O que é a filosofia?*, trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, São Paulo, Editora 34, 1992, p. 220.

[20] *Ibíd*., p. 213.

"o artista acrescenta sempre novas variedades ao mundo. Os seres de sensação são *variedades* [...]."[21]

A recusa de uma concepção mimética da arte já era fortemente colocada em *Mil platôs*, em conexão com o delineamento do conceito de devir. Conforme escrevem Deleuze e Guattari:

> Nenhuma arte é imitativa, não pode ser imitativa ou figurativa: suponhamos que um pintor "represente" um pássaro; de fato, é um devir-pássaro que só pode acontecer à medida que o próprio pássaro esteja em vias de devir outra coisa, pura linha e pura cor. [...] Só se imita, portanto, caso se fracasse, quando se fracassa.[22]

A esses devires conservados na arte, Deleuze e Guattari dão o nome de monumentos. Esses monumentos não são meramente rememorativos, mas atualizam acontecimentos, que ganham uma implicação política, na medida em que podem produzir uma crença em um mundo a ser produzido por meio das novas conexões que instaura entre os viventes no mundo existente. Uma citação um pouco longa permitirá ao menos apontar a ligação entre monumento e revolução:

> Um monumento não comemora, não celebra algo que se passou, mas transmite para o futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovado dos homens, seu protesto recriado, sua luta sempre retomada. Tudo seria vão porque o sofrimento é eterno, e as revoluções não sobrevivem à sua vitória? Mas o sucesso de uma revolução só reside nela mesma, precisamente nas vibrações, nos enlaces, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se fazia, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma revolução é imanente, e consiste nos novos liames que instaura entre os homens, mesmo se estes não duram mais que sua matéria em fusão e dão lugar rapidamente à divisão, à traição.[23]

---

21 *Ibíd.*, p. 227.

22 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil platôs*, v. 4, *op. cit.*, pp. 106-7.

23 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *O que é a filosofia?*, *op. cit.*, p. 229.

30

RESPLANDORES EN LA CAÍDA: SOBRE LOS PLIEGUES INTENSIVOS DEL OCÉANO IDEAL DELEUZIANO [1]

JULIÁN FERREYRA

¿Caeré? ¿Cómo caeré? ¿Cómo, cómo caeré? Y si sospecho mi caída, mi constante caída, mi inminente recaída, ¿cómo me rehabilitaré? Un huevo cae de la mesada y se estrella contra el piso. Las partes extensivas de desparraman, salpican, cáscara, yema, clara. Un enchastre. Ha terminado su vida de huevo. Deleuze se arroja desde el cuarto piso del departamento de la *avenue* Niel literalmente asfixiado por su larga enfermedad. Cae. Cae y se termina la posibilidad de seguir creando conceptos. Argentina, 2015: Cae un gobierno popular ante la presión económica y mediática. Se anula –al menos en el presente, esperemos sólo en el presente– la posibilidad de un Estado que cobije a los más desprotegidos de los horrores del capitalismo. Es la anulación de la gran diferencia en la extensión: la primera muerte,[2] la nada negra en la cual todo se disuelve.[3]

Pero también *cae* el agua en la catarata y al pasar por el generador produce energía. Y también *cae* la intensidad en la joven gástrula produciendo la diferenciación del embrión. Cae la ola para arrastrar al *surfista.* Cae (ejemplo meloso) el sol para teñir el horizonte de los bellos colores del atardecer. Cae (ejemplo futbolero) Mascherano para evitar el gol de Holanda en la semifinal

---

1 Algunos fragmentos de este capítulo han sido tomados de Ferreyra, Julián, "La doble vida de la luz: envolvimiento y creación en Fichte y Deleuze", en *Revista Anales Historia de la Filosofía,* Universidad Complutense de Madrid, España, 2019 (en prensa)

2 La primera muerte es "la anulación de la gran diferencia que representa en extensión", Deleuze, Gilles, *Différence et répétition,* París, PUF, 1968, p. 333. El otro lado de la "doble muerte" que Deleuze toma de Maurice Blanchot, por el hormigueo y la liberación de las pequeñas diferencias que implica en intensidad", *ibídem.*

3 Se trata del primer aspecto de la inferencia: "la nada negra, el animal indeterminado en el que todo se disuelve", *ibíd.,* p. 43.

del mundial de Brasil. Caen los amantes sobre el lecho. Cae el vino por la garganta. Son las caídas intensivas, que nunca llegan a cero. "«Caer a cero» es la vulgaridad de la intensidad",[4] dice después de todo Deleuze. Pero no hace falta caer a cero para morir. Esas caídas son muertes también, porque muere la gástrula, muere la suave corriente del río, muere la espera del surfista sobre el mar, muere el día, muere la esperanza holandesa, muere la tensión sexual, muere la sobriedad. Esta muerte no es sin embargo un final, no es cero, porque en su caída se producen chispas, luces y crepitaciones del alma que constituyen el pulso mismo de la vida. El rayo en el cielo negro, los pequeños resplandores (*lueurs*) diferenciales que saltan y se metamorfosean.

Sobre estas suaves luces que emergen en el crepúsculo de la caída de intensidad quiero detenerme en estas páginas. Son lucecitas que surgen de lo oscuro, en el marco de la *reivindicación de la oscuridad* que hace Deleuze y que contrasta con la larga tradición de la *luz* que caracteriza a la filosofía: el sol que encandila a los prisioneros de la caverna de Platón tras su esforzado ascenso, la luz natural cartesiana, las *lumières* francesas del siglo XVIII, la luz del absoluto que toma relevo del Yo fichteano en el siglo XIX, la luz del ser de Heidegger. La luz es, después de todo, *Dios*, el Dios heroico que se enfrenta a las tinieblas diabólicas del mal. "La vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron".[5] "Yo soy la luz del mundo, el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida".[6]

> Con la luz de tu ingenio iluminaste
> la razón, de la noche de ignorancia.

Frente a esta tradición de la luz, Deleuze va a sostener el profundo valor de la oscuridad. El principal lugar donde se observa esta peculiaridad es en la subversión deleuziana del cartesianismo: Deleuze denuncia la falsa unidad de lo claro y lo distinto –y dice: lo distinto es oscuro.[7] Las distinciones virtuales

[4] Deleuze, Gilles, *Los signos del movimiento y el tiempo. Cine II,* trad. Sebastián Puente y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 471.

[5] Juan, 1: 4.

[6] Juan, 8: 12.

[7] *Cf.* Deleuze, Gilles, *Différence et répétition, op. cit.*, pp. 324-325.

son oscuridad, la diferencia ideal es oscuridad. *Recíprocamente,* esta oscuridad no es, no puede ser, no debe ser, la *nada negra indiferenciada donde todo se disuelve,* porque, justamente, en tanto oscura es *distinta.* La oscuridad distinta deleuziana no es la noche donde todas las vacas son negras.[8] ¡Imposible! La *in*-diferencia es, evidentemente, el mayor enemigo de la filosofía de la *diferencia*. No es entonces propiamente *negra, no es cero, no es vulgaridad,* sino un azul profundo.[9] Las ideas, la trama de ideas que constituye lo virtual, se caracterizan así por la distinción (diferenciación con "t") y la oscuridad.

No estamos entonces en la noche negra, sino más bien en un océano en la noche. Una masa de agua azul profundo que no deja de moverse, armar olas, temblar. Deleuze es afecto a las metáforas sobre el nado y el agua. El niño del primer género que llora cuando la ola le pega y se ríe cuando lo arrastra. Nadar como segundo género, donde componemos nuestras relaciones con las de la ola.[10] Son ejemplos soleados, vacacionales, frente a la costa. Los niños en el agua. Y también en la orilla, jugando con los baldes y los moldes de pececitos y conchas.[11] Pero de pronto –ya lo dijo Foucault– el mar sube, sube y arrastra inexorablemente todas las construcciones. Ese mar, ese océano salvaje, es una fuerza de destrucción que amenaza todas las creaciones del deleuzianismo. No "libera los elementos individuantes de las formas que los aprisionan"[12] sin destruir. El fondo sube sin cesar a la superficie. Es terrible nadar en el océano en medio de la noche. Es difícil describir el horror que suscita, y también la tentación, en estos tiempos po-

[8] Sobre el célebre reproche de Hegel a Schelling, *cf.* Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes,* Hamburgo, Meiner, 1988, p. 13. Sobre la defensa de Deleuze a Schelling, *cf. Différence et répétition, op. cit.* p. 355.

[9] Deleuze encuentra en Goethe y Boehme una teoría de los colores como atenuación del negro y oscurecimiento del blanco: "Diríamos que el blanco se oscurece y el negro se atenúa [...] Goethe explicará precisamente que los dos colores fundamentales, el amarillo y el azul como grados, estaban atrapados en un *movimiento de intensificación* que estaba acompañado de ambos lados por un reflejo rojizo [...]. El reflejo rojizo o brillante va a seguir todos los estadios de intensificación, irisamiento, reflejo, brillo, halo fosforescente, fluorescencia", Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement,* Paris, Minuit, 1983, pp. 77-78. Y en Boehme: "Cuando lo negro de las tinieblas se atenúa un poquito, tienen el azul, que es una atenuación del negro", Deleuze, Gilles, *Los signos...*, *op. cit.*, p. 484.

[10] Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza,* trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 306-307.

[11] Deleuze, Gilles, *Los signos... op. cit.* pp. 460-461.

[12] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition, op. cit.,* p. 333.

líticos inclementes, de caer en el schopenhauerismo que abre.[13] La segunda muerte, no menos que la primera, el clásico perecer.

Sin embargo, no es la última palabra de la ontología deleuziana. Lo oscuro-distinto de la Idea está acompañado por una curiosa claridad:

> Todas las intensidades están implicadas unas en las otras; cada una es envolvente pero está al mismo tiempo envuelta. De esa manera, cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales [el océano, lo ven aquí, el océano como conjunto variable de relaciones diferenciales, el azul profundo formando espesas capas], el conjunto de las relaciones diferenciales. Pero una intensidad sólo expresa *claramente* algunas Ideas, o ciertos grados de variación. Los grados que expresa claramente son justamente los que mira directamente cuando tiene la función envolvente. Pero no deja de expresar todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente,* en su función envuelta.[14]

Tenemos "la totalidad cambiante de las Ideas", el océano oscuro-distinto sobre el que veníamos conversando (justamente en el párrafo inmediatamente anterior a esta cita Deleuze dice que las ideas son distintas-oscuras, distintas en tanto oscuras).[15] Ese océano, nos dice Deleuze, es *expresado* por las intensidades. Aparece así el segundo concepto fundamental de la ontología deleuziana: la intensidad –y también la manera en que se relaciona con el otro concepto fundamental de la ontología deleuziana: la Idea. La relación Idea-intensidad es uno de los temas de mayor controversia en los estudios deleuzianos.[16] ¡Tanto se habla en los estudios deleuzianos de la relación de Idea e intensidad, y a veces parece que no podemos salir del cuento de la oruga hambrienta que come y come, se hace capullo y después mariposa! Esto ya es horrible cuando Kojève lo hace con Hegel, pero hacer-

[13] *Cf. ibíd,* p. 197. Sobre la *Schopenhauerei*, *cfr.* Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, pp. 108-109.

[14] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition, op. cit.,* p. 325.

[15] *Ibíd.*, pp. 324-325.

[16] La encrucijada clave de la ontología deleuziana es la relación entre idea e intensidad. Esto se observa bien en la fundamental recapitulación del debate que hace Dale Clisby en "¿El dualismo secreto de Deleuze?" (*Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 4, pp. 120-148). La intensidad aparece allí como árbitro en la disputa de lo actual y lo virtual por la prioridad ontológica, cuando lo que se trata es de pensar en la articulación plena e inmanente.

lo con Deleuze es definitivamente descabellado. Lo virtual no es una oruga, la intensidad no es un capullo, lo actual no es la mariposa. El proceso de actualización o diferenciación no es lineal, no tiene un buen sentido, no son eslabones de una cadena de producción. Creo que un análisis detenido de la cita anterior puede ser un aporte interesante en este debate.

En efecto, allí la relación Idea-intensidad aparece como una relación de expresión: la intensidad *expresa* las ideas. La totalidad cambiante de las ideas es expresada por la intensidad en tanto *envuelta.* Envuelta en sí misma, la intensidad *expresa* el océano en su totalidad.[17] Dado que envolver no es otra cosa que im*pli*car[18] (poniendo el énfasis en el "pliegue" contenido en la implicación), la relación entre la Idea y la intensidad es el pliegue. La intensidad es un pliegue de la trama idea-virtual. Es la ola que, envuelta en sí misma, expresa la totalidad inmanente de la cual forma ineludiblemente parte.

Ahora bien, este pliegue tiene dos formas: sea envuelve, sea es envuelto. El rol envolvente / envuelto de las intensidades varía de acuerdo a la forma del pliegue. Las mismas partes que están envueltas cuando el pliegue toma una dirección determinada, se vuelven envolventes cuando la dirección se invierte y el pliegue se vuelve sobre sí mismo. El pliegue es la causa de cierta distribución de los roles envolvente / envuelto. En tanto *envuelta*, la intensidad expresa la "totalidad cambiante de las ideas" de manera *confusa.* La intensidad es confusa cuando expresa todas las Ideas, todas las relaciones diferenciales, todas las singularidades, cambiantes y fluyentes. En tanto *envolvente*, por su parte, expresa *algunas* Ideas en forma clara. Desde la perspectiva de *esta* intensidad, algunas Ideas son claras merced a su función *envolvente*.[19] Al envolver otras intensidades (al *mirarlas* o apuntar a ellas), la intensidad obtiene claridad. La claridad tiene entonces que provenir del

[17] Hay que tener en cuenta que Deleuze cita a Boehme en *Spinoza y el problema de la expresión* como inspiración del problema de la expresión en Spinoza y Lebiniz (Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, Minuit, 1968, p. 12). Es decir, la teoría de la luz, y de los colores como atenuación u oscurecimiento tienen un vínculo con la *expresión,* en este caso, con la forma en la cual la intensidad expresa la Idea.

[18] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition, op. cit.,* pp. 297, 305.

[19] ¿Qué envuelve? Otras intensidades. ¿Quién la envuelve? Ella misma. ¿Y qué hay de las Ideas? Las ideas son la trama considerada en abstracción del envolvimiento – tela sin viento.

mismo pliegue, y *no* de una luz exterior trascendente (luz divina, luz de la razón, luz del ser, luz del absoluto).

Algo en el pliegue produce claridad en un tejido que, en sí mismo, es oscuro (aunque distinto). La cuestión es cómo, de qué manera, mediante qué acontecimiento, el pliegue produce *claridad,* cuál es la relación del pliegue con la luz. Para avanzar en esa pesquisa, voy a entrelazar una serie de obras de los '80 donde Deleuze retoma con fuerza el concepto de intensidad bajo la forma de pliegue.[20] Veremos que, además de en sus lugares fundamentales (*El pliegue. Leibniz y el barroco* y el *Foucault*), el pliegue se encuentra ya en las obras sobre cine y pintura.

Pliegues, pinturas y empastes

En *El pliegue,* la luz aparece como la fisura que, en la pintura barroca, surge del fondo oscuro en la que los barrocos transforman la tela:

> Al fondo blanco de tiza o yeso que preparaba el cuadro, Tintoretto y Caravaggio sustituyeron un fondo sombrío marrón y rojo sobre el cual colocaban las sombras más espesas y pintaban directamente degradándolas hacia las sombras. El cuadro cambia de estatus, las cosas surgen del segundo plano, los colores brotan del fondo común que da cuenta de su naturaleza oscura, las figuras se definen por su recubrimiento más que por su contorno. Pero no es en oposición con la luz, sino por el contrario en virtud de un nuevo régimen de luz. Leibniz dice en *La profesión de fe del filósofo*: "ella se desliza por una fisura en medio de las tinieblas".[21]

Un fondo oscuro no aniquila la luz ni el color, sino, como decía Goethe, permite alcanzar "luces más altas".[22] ¿Cómo surge la luz en medio de las tinieblas? ¿En qué consiste la *fisura*? ¿Cómo se produce? Mediante capas de pintura. Capa sobre capa, la pintura va tomando luminosidad sobre el fondo

[20] Agradezco a Rafael Mc Namara por los intercambios a través de los cuales esta intuición compartida se fue haciendo evidente.

[21] Deleuze, Gilles, *Le pli, Leibniz et le baroque,* París, Minuit, 1988, p. 44. Deleuze remite aquí a pie de página a la Goethe, Johann, *Zur Farbenlehre,* Tübingen, Cotta, 1810, pp. 331-334 (§ 902-909).

[22] *Ibíd.*, p. 333 (§ 908).

sombrío marrón y rojo. Una pincelada muy espesa, o la pintura aplicada directamente con espátula, dejan una capa en la tela. Es la técnica del empaste, que acumula en la tela las huellas de la *intensidad* con la que el pintor trabajó su obra.[23] Un ejemplo arquetípico es Van Gogh. ¿Qué es una pincelada de Van Gogh? Hay que acercarse bien a la tela, mirar bien, y no hay duda: las pinceladas de Van Gogh son pliegues, obviamente, pliegues. La pincelada envuelve la masa de pintura al óleo y de pronto tenemos nuestro pequeño resplandor. No importa si el color es oscuro; la ola pliega el océano y le arranca su luz. De la misma manera, la intensidad pliega la Idea, se hace envolvente, y así surge la claridad.

El enigma parece resuelto, no sin algo de simplificación (los problemas siguen – los problemas nunca se agotan). Pero es sólo una de sus caras. En tanto envolvente, el pliegue produce luz en la oscuridad. La claridad no es luz pura, como la oscuridad no es la negra noche. Esta claridad no se enfrenta a la oscuridad, dado que la intensidad no es envolvente sin ser envuelta, y en tanto envuelta, expresa la totalidad cambiante de las ideas y su inherente *oscuridad* en estado confuso. No hay una oposición entre luz y oscuridad que pudiera dar lugar a un dualismo o una dialéctica.[24] La luz no se aleja de sí misma en la oscuridad ni se disuelve en ella, como Hegel reprochó al orientalismo spinozista.[25] En lugar de alejarse de sí misma, y de disolverse en la oscuridad, la luz deleuziana "no deja nunca de sumergirse en lo oscuro".[26] Lo oscuro es el grado 0 de la luz, el punto al cual no deja de tender. La luz *va* hacia el cero. Cae. Es la caída de la que hablaba al principio de estas líneas: la perpetua inmersión de la intensidad en la trama oceánica ideal que no cesa de plegar. Para

[23] Agradezco a Agustina Queijeiro por las bellas claves de comprensión de la técnica del empaste.

[24] Deleuze, Gilles, *Los signos...*, *op. cit.*, p. 73.

[25] Tal era la crítica de Hegel al "orientalismo en filosofía": "De la misma manera, en la representación oriental de la emanación, lo absoluto es la luz que se ilumina a sí misma. Sin embargo no sólo se ilumina, sino que se expande también. Sus expansiones son alejamientos de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada sólo como un acontecer, el devenir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz". Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica, II,* trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968, p. 200.

[26] Deleuze, Gilles, *Le pli...*, *op. cit.*, p. 45.

todos aquellos que se han apresurado a decretar la muerte de la Idea después de *Diferencia y repetición,* es importante considerar que toda la carga ontológica de la Idea y su relación con la intensidad, está encerrada en la relación de la intensidad a 0. La idea es esa oscuridad en la cual la claridad intensiva no deja de sumergirse, sin por ello ser su enemigo (en tanto lugar donde la luz se perdería en forma inexorable y melancólica). En Deleuze, la idea hace que la oscuridad sea aquello con lo cual la luz no cesa de relacionarse para encontrar su singular determinación. En relación con la Idea, la intensidad puede ser grado y variar sin cesar.

> La luz envuelve una relación con el negro como negación = 0, en función del cual se define como intensidad, cantidad intensiva [...]. Por ese motivo el movimiento intensivo es inseparable de una caída, incluso virtual, que expresa simplemente esta distancia entre un grado de luz y el cero. Únicamente la idea de la caída mide el grado en el cual *sube* la cantidad intensiva.[27]

Como ya señalé más arriba, no se trata de alcanzar el 0. El 0 es la vulgaridad, la muerte de lo notable que caracteriza a la intensidad. Lo notable está en los grados, en los infinitos grados de variación en los cuales la intensidad es lo que le es propio, *diferencia de intensidad,* y adquiere su individuación. La luz no es en sí misma intensidad; sólo lo es en relación con lo oscuro. Porque el aspecto claro-envolvente de la intensidad permanece aún demasiado abstracto: "¿debemos pensar que todos los individuos de una misma especie tienen el mismo campo de individuación, en la medida en que *apuntan* a la misma relación [como expresión clara de cierta Idea]?",[28] se pregunta Deleuze y contesta: "no". No, los individuos de la misma especie, si bien apuntan en forma clara a cierta relación diferencial, exigen también su aspecto confuso para completar su individuación singular. Es decir, la intensidad debe ser también considerada en tanto envuelta (porque en tanto envuelta "continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas"). La individuación no es un corte, un instante, un estado, sino un grado, una distancia, entre la total oscuridad y la claridad absoluta.

[27] Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement*, *op. cit.,* p. 74.

[28] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition, op. cit.,* p. 326.

> La luz cae. Y una vez más, ¿qué quiere decir "caer"? No quiere decir que se desploma. Permanece en sí, pero de cierta manera el rayo de luz sale y cae. Y la luz también asciende. ¿Qué son los grados de luz? Es sólo una hipótesis, pero a los grados de luz podemos llamarlos "colores". Los colores serían los grados de la luz. Es decir, los colores serían intensidades de la luz.[29]

A través de la caída, entonces, la intensidad adquiere grados. Sólo cayendo la luz se hace un grado de intensidad y deviene azul, verde, amarilla. Es el colorismo en filosofía. Deleuze es nuestro Bacon, nuestro Van Gogh filosófico. Trabaja con los colores que no son otra cosa que grados de luz, intensidades de la luz.[30] Nunca intensidad 0 (el negro) nunca intensidad absoluta (blanco puro) siempre algo amarillento en el blanco, algo azul en el negro, y sobre todo mucho rojo, mucho fuego, mucha destrucción continua dentro de la perpetua creación. Nuevamente, el empaste en pintura: Nunca un acrílico lisito y brillante. Siempre capas sobre capas de pintura, siempre azules profundos de pincelada sobre pincelada dando esas luces, y de pronto el fuego de los rojos y naranjas intensos. Empaste que es intensidad y pliegue. Empaste que es caída de la pintura sobre la tela oscura.

Sólo cayendo adquiere la potencia de ser lo que es en forma individual y no general. Sólo la caída nos dice lo que somos, de una manera que ni nuestra especie, ni nuestro Yo, ni nuestra clase social nos pueden decir. Somos así nuestro grado de *caída* o, mejor, el grado en el que la intensidad cae sobre nosotros, "*nos cae encima*".[31] Era el juego del comienzo: la catarata, la joven gástrula en el embrión. Pero esa caída, en relación a 0, es también un ascenso: "Únicamente la idea de la caída mide el grado en el cual sube la cantidad intensiva".[32] Nuestro grado de intensidad es un juego de caídas y ascensos. Nuestro amarillo, rojo, azul. Nuestro particular color, que no se parece a ningún otro. Nuestra potencia, que es un grado de intensidad. Que es caída y también ascenso. ¿Y qué mejor imagen del juego de la caída y los ascensos que un pliegue? El pliegue es la individuación por variación continua,

[29] Deleuze, Gilles, *Los signos..., op. cit.,* p. 470.

[30] *Ibídem.*

[31] *Ibíd.*, p. 471.

[32] Deleuze, Gilles, *L'Image-mouvement*, *op. cit.*, p. 74.

lo que Deleuze, famosamente, siguiendo a Simondon, llama modulación –en distinción con el moldeado–.[33] El colorismo, dice en el libro sobre Bacon, es nuestra "modulación en sentido estricto".[34] *Somos* nuestro grado de color. Nuestro grado de luz nos modula, nos individúa. No se trata de la individuación de los castillos en la arena –supuestamente tan segura pero en realidad extremadamente frágil–, sino del juego perpetuo con el mar, moviéndonos nosotros también, haciendo y deshaciendo lo que somos. Una individuación que vibra y no deja de estar amenazada por ese cero hacia el cual no deja de caer, y que no deja de caernos encima, pero en la cual yace el secreto de toda rehabilitación, amorosa, deportiva, biológica o política. Afirmarla es la tarea, y el secreto de nuestra esperanza en estos terribles tiempos amarillos.

[33] *La imagen-movimiento* y las clases sobre cine no dejan de ir y venir entre la modulación y los grados de luz. Probablemente la "fama" del concepto de modulación pueda atribuirse a su presencia en la muy difundida "Posdata a las sociedades de control": "Los encierros son moldes, moldes distintos, pero los controles son modulaciones, como un molde auto-deformante que cambiaría continuamente, de un instante a otro, o como un tamiz cuyas mallas cambiarían de un punto al otro", Deleuze, Gilles, *Pourparlers,* Paris, Minuit, 1990, p. 242.

[34] Deleuze, Gilles, *Francis Bacon, Logique de la sensation,* París, Seuil, 2002, p. 126.

ACERCA DE LOS Y LAS AUTORAS

CRISTÓBAL DURÁN

Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Es profesor asociado de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Andrés Bello. Ha realizado estadías posdoctorales en Francia e Inglaterra. Ha sido profesor invitado en el Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, y en el Magíster en Filosofía, ambos en la Universidad de Chile, y es investigador asociado en la Universidad París X-Nanterre. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas de Humanidades, y ha publicado los libros: *Temblores —del cuerpo sonoro de Hegel* (2014), *Amor de la música: Patricio Marchant* (2016), *Polifonías: Jacques Derrida, la voz, la sorpresa* (2018) y *La soltura del cuerpo. Diferencia e indiferencia en Catherine Malabou* (2018). Su investigación FONDECYT en curso intenta elaborar una reconstrucción del concepto de 'relación' y evaluar sus alcances a la luz de la dinámica de la individuación y la multiplicidad en algunos ámbitos del pensamiento contemporáneo. Actualmente coordina el Núcleo de Teoría de las Multiplicidades, grupo de trabajo dedicado a la investigación del pensamiento de Gilles Deleuze.

GONZALO SANTAYA

Es becario doctoral de CONICET, y Licenciado y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Su investigación doctoral se centra en el rol de la matemática en la filosofía de Gilles Deleuze. En torno a esta temática ha publicado *El cálculo trascendental* (RA-

GIF Ediciones, 2017), además de artículos en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, en *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, y en las distintas entregas de la serie Deleuze y las fuentes de su filosofía (de cuyo volumen V es editor). Asimismo, participa en distintos grupos de investigación –formales e informales– acerca de las filosofías de Deleuze, Kant y el idealismo alemán, Sartre y Marx. Además de su trabajo de investigación, se desempeña como docente de filosofía en el nivel medio.

MARCELO ANTONELLI

Es Doctor en Filosofía (UBA-Paris 8). Trabaja como Investigador Asistente en CONICET y como Profesor Adjunto en UNIPE y en UNSAM. Es miembro del equipo responsable del PICT 2016-3742 "El léxico conceptual de Foucault y Deleuze. Convergencias y divergencias", dirigido por el Dr. Edgardo Castro. Su área de investigación es la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, en particular la obra de Gilles Deleuze, la corriente biopolítica (Foucault, Agamben, Negri, Esposito) y los nuevos realismos en la filosofía continental (Meillassoux, DeLanda, Harman, Ferraris). Sobre estos temas y autores ha dado conferencias y presentado comunicaciones en diversos eventos académicos; ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas especializadas del ámbito nacional y del extranjero.

ROBERT PORTER

Robert Porter is Director of the Centre for Media Research, Ulster University UK. Publications include: *Meanderings Through the Politics of Everyday Life* (Rowman and Littlefield, 2018), *The Edinburgh Companion to Poststructuralism* (EUP, 2013) co-edited with B. Dillet and I. Mackenzie, *Dramatizing the Political* (Palgrave, 2011) co-authored with I. Mackenzie, *Deleuze and Guattari: Aesthetics and Politics* (University of Wales Press, 2009), *Ideology: Contemporary Social, Political and Cultural Theory* (University of Wales Press, 2009).

VALERIA SONNA

Es Doctora en Filosofía por la Universidad De Buenos Aires. Es JTP en las cátedras de Historia de la Filosofía Antigua y Griego II en la Universidad Nacional de San Martín y Profesora Adjunta de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua I en la Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales. Actualmente cuenta con una beca posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas (CONICET). El tema principal de su investigación es la recepción de la Filosofía Antigua en la obra de Gilles Deleuze. Ha dirigido los Proyectos de reconocimiento institucional (PRIG 2012-2014) "Resignificaciones contemporáneas de la filosofía platónica en la obra de Gilles Deleuze y Jacques Derrida" y (PRIG 2015-2017) "Estrategias filosóficas de reapropiación de la antigüedad", radicados en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Universidad de Buenos Aires. Sus publicaciones más recientes son "La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze" en *Diánoia*, e-I SSN 1870-4913; "*ouk éstin antilégein*: Antístenes tras la máscara de Parménides en el Sofista de Platón" en *Eidos,* Nro. 26, enero-junio 2017, e-ISSN: 2011-7477; "La crítica de Gilles Deleuze a la anámnesis platónica" en *Cuadernos del Sur,* Nro. 45, Diciembre 2016, ISSN: 1668-7434.

FREDERICK AMRINE

Frederick Amrine is Arthur F. Thurnau Professor in German Studies at the University of Michigan. He has published extensively on Goethe's scientific work, on *Faust*, and on other topics in the field of German Studies. He has also published several essays on Gilles Deleuze, who is a special interest. In recent years, he has published both translations of Rudolf Steiner, and other anthroposophical studies. They are available under the imprint "Keryx" on Amazon.

RAFAEL MC NAMARA

Es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario de culminación doctoral UBA. Título de la investigación:

Gilles Deleuze y la ontología del espacio. Es miembro del Comité Editorial de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea.* Integra el grupo de investigación "La deleuziana". Se ha desempeñado como docente en las siguientes instituciones: Universidad Nacional del Comahue (UNCo); Universidad Nacional de las Artes (UNA); Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM); Universidad de Buenos Aires (UBA); Fundación Universidad del Cine (FUC); Escuela Metropolitana de Arte Dramático (EMAD); Centro Académico de Formación en Idiomas (CAFI). Es co-autor del libro *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*; y co-editor del libro *Deleuze y las fuentes de su filosofía V.* Entre sus publicaciones se destacan: "Del caballero de la fe al devenir-imperceptible: derivas del mito de Abraham entre Kierkegaard y Deleuze", *Areté. Revista de filosofía* (Perú); "De espectros, memorias y visiones. Aproximación al cine de Jonathan Perel", *Revista iberoamericana* (Estados Unidos); "Del yo fisurado a la gran salud: Deleuze y *El crack-up* de Fitzgerald", *Revista Paralaje* (Chile); "Ver lo invisible, pensar lo impensable: Deleuze y el neorrealismo italiano", *El arco y la lira. Tensiones y debates* (Argentina); entre otras. También ha contribuido con capítulos en libros sobre filosofía contemporánea y estética.

JORGE NICOLÁS LUCERO

Profesor de Educación Media y Superior en Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es becario doctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Está finalizando su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires en cotutela con la Université de Toulouse II – Jean Jaurès, bajo la dirección de Esteban García y Pierre Montebello, con una tesis dedicada al problema del movimiento y su reivindicación ontológica a partir de las filosofías de M. Merleau-Ponty y G. Deleuze. Ha publicado artículos en revistas especializadas internacionales, como *Dianóia* (México), *Investigaciones Fenomenológicas* (España) y *Chiasmi International* (Francia). Ejerce la docencia de distintas materias filosóficas de los Institutos de Formación Técnica Superior N^{ro} 8 y N^{ro} 20 de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

DOROTHEA OLKOWSKI

Is Professor and former Chair of Philosophy at the University of Colorado, Colorado Springs, Director of Humanities, Director of the Cognitive Studies Program, and former Director of Women's Studies. Specializing in contemporary continental philosophy, and feminist theory, she has been a Fellow at the University of Western Ontario, Rotman Institute of Philosophy and Science, the Australian National University in Canberra, and UC Berkeley. She is the author/editor of ten books and over 100 articles including, *Postmodern Philosophy and the Scientific Turn* (Indiana University Press, 2012) and *The Universal (In the realm of the sensible),* Columbia and Edinburgh University Presses, 2007), and (with Helen Fielding) *Feminist Phenomenology Futures* (Indiana University Press, 2017), and the forthcoming *Deleuze, Bergson, and Merleau-Ponty, The Logics and Pragmatics of Affect, Perception, and Creation.*

VIRGINIA EXPOSITO

Ha finalizado la cursada de sus materias en la carrera de Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y actualmente se encuentra trabajando en su tesis y terminando las materias didácticas para el Profesorado en enseñanza media y superior en la misma área. Además es alumna de la carrera de Artes en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Posee formación docente del Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González". Ejerce la docencia de forma independiente coordinando talleres, seminarios de filosofía y dando clases particulares de filosofía y psicología. Ha participado como expositora en la I y II Jornada "Deleuze: ontología práctica". Es miembro del grupo de investigación "Deleuze ontología práctica" (conocido como ''La deleuziana") bajo la dirección del Dr.

Julián Ferreyra. Sus áreas de investigación versan sobre la libertad y las pequeñas percepciones inconscientes en la ontología deleuziana.

SOLANGE HEFFESSE

Es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral por la misma Universidad. Sus intereses son la Filosofía Contemporánea Francesa y la Filosofía Práctica. Su tema de investigación es el problema de las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Deleuze. Es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica y participa desde 2012 en el grupo de investigación "Deleuze: Ontología práctica" acerca de las fuentes de la filosofía deleuziana bajo la dirección de Julián Ferreyra. Los resultados de dicha participación fueron volcados en varios capítulos de libro de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, en el libro *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze* (2018) y en un artículo publicado en la revista colombiana Guillermo de Ockham ("Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano", 2016). Ha participado en varios congresos y jornadas de filosofía y ha publicado reseñas y crónicas, entre las cuales se destaca "Un rizoma no nos va a salvar la vida" (2016), publicada en *Ideas. Revista de Filosofía moderna y Contemporánea* (Argentina).

GERMAN E. DI IORIO

Es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es becario de grado bajo la dirección de Noelia Billi y miembro del comité de redacción de la revista *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*. Actualmente participa del PRI "La cuestión política en la filosofía de Jacques Derrida. Su incidencia en el pensamiento político contemporáneo" dirigido por Gustavo P. Guille. Asimismo, con la guía de Guillermo T. Bialakowsky ha realizado una adscripción a la asignatura Metafísica (cátedra Cragnolini). Su área de especialización versa sobre la filosofía posnietzscheana francesa, particularmente en el pensamiento de Jacques Derrida. Desde fines del 2016 es miembro del grupo de investigación "Deleuze: Ontología Práctica".

PABLO PACHILLA

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Université Paris 8, y becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). El tema de su investigación doctoral fue la relación entre la teoría de la sensibilidad en Gilles Deleuze y la doctrina kantiana de las facultades. Realizó en ese marco una estancia de investigación en París con una beca Saint-Exupéry. Ha sido asimismo becario doctoral de CONICET (2013-2018), del DAAD (Deutsche Akademische Austauschdienst) para realizar una estancia de perfeccionamiento de la lengua alemana en la Universität Leipzig (2013-2014), y de la Université Paris Lumières para asistir al congreso internacional sobre Deleuze en Cerisy (2015). Es miembro del grupo colaborador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, y ha publicado trabajos en revistas como *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, *Areté* y *Boletín de Estética*. Actualmente trabaja sobre el problema de la temporalidad en Deleuze y Heidegger, y se interesa asimismo por la teoría del cine y la ecofilosofía. Desde 2011 participa en La deleuziana.

AXEL CHERNIAVSKY

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne y por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), y como docente en las cátedras de Filosofía contemporánea y de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue becario de la Comisión Fulbright, de la Embajada de Francia y de la Région Île-de-France, entre otras instituciones. Como investigador y conferencista fue invitado por diversas universidades de Estados Unidos, Francia y Latinoamérica. Es autor de *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson* (L'Harmattan, 2009), *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze* (Publications de la Sorbonne, 2012) y *Spinoza* (Galerna, 2017).

MARÍA DE LOS ÁNGELES RUÍZ

Es profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA), ha participado en distintos congresos y jornadas de Filosofía y participa en el Proyecto PICT: "Deleuze: ontología práctica". Además cursa el tercer año de la carrera de Derecho en la UBA.

JUAN P. SOSA

Es Licenciado en Filosofía y becario por la Universidad Nacional de Mar del Plata y doctorando por la Universidad Nacional de La Plata. Participa de diversos grupos de investigación de Estética y Epistemología. Actualmente cumple funciones como auxiliar adscripto por Beca A de la UNMdP en las cátedras de Filosofía Contemporánea y Estética.

ESTEBAN COBASKY

Estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es miembro de la Deleuziana desde el año 2008. Participó en diversos congresos y jornadas con trabajos sobre filosofía contemporánea francesa e italiana.

PAOLO VIGNOLA

PhD en filosofía, es docente e investigador de la Escuela de Literatura de la Universidad de las Artes de Guayaquil. Su investigación se enfoca en la estética, la filosofía de la tecnología y la ecología política. Es cofundador de la revista internacional de filosofía *La Deleuziana*, miembro de la red latinoamericana de estudios sobre Deleuze y Guattari, editor de la nueva edición italiana de *Mille plateaux*, coautor del *Dictionnaire Deleuze* (Bouquins, 2018) y autor de varias publicaciones, entre libros, artículos en revistas indexadas y capítulos de libros, en inglés, francés, italiano y español.

OLGA DEL PILAR LÓPEZ

Ph.D en Estética de la Universidad Paris-Ouest, Nanterre. Profesora de Fundamentos de Estética en la Universidad de las Artes, Guayaquil-Ecuador. Participa en diversos grupos de investigación, entre otros

La filosofía y las artes, las Artes de Deleuze, Real Smart Cities. Entre sus últimos artículos vale la pena destacar: "El ritornelo un cristal sonoro", "La imagen-cristal de Pedro Páramo", "De las "ciudades creativas" hacia una poética de las ciudades". Ha dictado conferencias en distintas universidades del mundo.

SARA BARANZONI

Doctora en Estudios Teatrales y Cinematográficos (2011) por la Universidad de Boloña (Italia) e investigadora desde una perspectiva interdisciplinaria que interconecta la filosofía, las artes y los estudios sobre la performance, y la tecnología digital. Ha sido investigadora asociada (Research Fellow) en la Universidad de Boloña (2013-2014) con un proyecto sobre la "estupidez creativa"; Investigadora Prometeo en Yachay Tech (Ecuador) en ciencias tecnológicas y sociales (2015-2016), e Investigadora Prometeo en UArtes (Ecuador, 2017). Sus estudios se sitúan en el marco de la filosofía francesa contemporánea, las investigaciones internacionales de los "Performance Studies" y los Media Studies. Es co-fundadora de la revista de filosofía online *La Deleuziana*, y miembro de las redes internacionales Deleuze Studies y Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G). Colabora con el Institut de Recherche et Innovation (IRI) en París en los estudios sobre el digital (Digital Studies), con la red Performance Philosophy y otros networks internacionales. Es autora de numerosos artículos científicos en italiano, inglés, francés y castellano, y ha presentado sus investigaciones en diferentes congresos internacionales. Actualmente es docente de la Escuela de Artes Escénicas de la Universidad de las Artes.

SANTIAGO DÍAZ

Artista Marcial graduado en Filosofía por la UNMdP. Maestrando en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas por la Universidad Nacional de Avellaneda. Especializado en *Epistemologías del Sur* por CLACSO. Docente de *Filosofía, Antropología del Cuerpo, Teorías Sociopolíticas y Educación, Dimensión Ético-Política de la Praxis Docente* en el Nivel

Superior. Es autor de *Juegos de la Subjetividad. Imágenes lúdicas en Gilles Deleuze,* publicado por la EAE, en 2012. En el 2013 ha co-editado una compilación de artículos dedicados a la relación entre Gilles Deleuze y la Música Contemporánea, publicada bajo el aval de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se ha desempeñado como Coordinador General en las tres ediciones (2011, 2013, 2015) de las Jornadas Internacionales "Gilles Deleuze" realizadas en la ciudad de Mar del Plata.

GEORGINA BERTAZZO

Es estudiante avanzada de la licenciatura en Filosofía en la FFyL-UBA. Sus intereses son el pensamiento de Gilles Deleuze particularmente su ontología, sus implicancias prácticas y las relaciones con las temáticas de género. Participa del grupo de investigación "Deleuze: ontología práctica" bajo la dirección de Julián Ferreyra y es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica.

MATÍAS SOICH

Es doctor en Lingüística y licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Desde 2015, se desempeña como docente del Departamento de Letras de la misma universidad, en la materia "Análisis de los Lenguajes de los Medios Masivos de Comunicación B". Actualmente es también becario posdoctoral del Conicet. Ha participado y participa en diversos grupos de investigación (PRI, UBACyT, PICT-FONCyT), dedicados tanto al Análisis Crítico del Discurso de problemáticas sociales como la exclusión y la pobreza, como al estudio de la ontología deleuziana y sus fuentes (*La Deleuziana*). Miembro del grupo editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y de RAGIF Ediciones. Co-editor de *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (La Almohada, 2014). Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales (Brasil, Colombia, México, España, Reino Unido) en torno a sus principales temas de investigación: la representación discursiva de las identidades de género trans y la filosofía deleuziana, con énfasis en la puesta en relación

de conceptos filosóficos de distinta procedencia, por un lado, y de conceptos filosóficos y lingüísticos, por el otro.

CRISTINA PÓSLEMAN

Universidad Nacional de San Juan, Magíster y Doctora en Filosofía (U. de Chile). Es docente investigadora de la Universidad Nacional de San Juan. Actualmente se desempeña como Directora del Instituto de Expresión Visual, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ.). Co-Dirige el Proyecto de Investigación "Morfologías de la colonialidad en la investigación en Ciencias Humanas y Filosofía. Materiales, dispositivos, discursos" (CICITCA-Instituto de Filosofía/FFHA/UNSJ-Período: 2018-2020). Es miembro de la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G) para el desarrollo interdisciplinario de conocimientos en filosofía, estética y política (Universidad de Playa Ancha / Centro de Estudios Avanzados-Investigador Responsable en Chile: Patricio Alfonso Landaeta Mardones-Período 2018-2019). Participa activamente en el medio cultural argentino en la elaboración de comentarios de obras artísticas. Ha publicado varios artículos en medios nacionales e internacionales que conectan la filosofía deleuziana y el enfoque postcolonial.

ANABELLA SCHOENLE

Es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL-UBA. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. En los últimos años fue miembro del UBACYT 2016-2018 "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze" y, anteriormente, del PICT-FONCyT 2012-2017 "Deleuze: Ontología Práctica". En el marco de una Beca EVC-CIN estudió el concepto de Cuerpo Sin Órganos en vinculación con la Idea deleuziana en un proyecto titulado: "De la Idea Social al Cuerpo Sin Órganos: Deleuze y Urondo, un recorrido por el sentido de la paradoja" con Dirección del Dr. Diego Julián Ferreyra. Participa como expositora en Jornadas de Filosofía y Humanidades con trabajos que exploran prob-

lemas de Metafísica, Política y Pensamiento Argentino y Latinoamericano. Realizó distintas publicaciones en revistas y libros. Entre ellas una reseña del libro de Boris Groys "Volverse público" en la Revista digital de la UNSAM Anfibia. Así como, en coautoría con Solange Heffesse, reseñó "Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica." Compilado por M. B. Cragnolini en Revista Ideas de Filosofía Moderna y Contemporánea. En Revista *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires* publicó "Una lectura del Nietzsche de Deleuze: la concepción de problema filosófico y el problema de filosofar". Por otro lado, realizó Crónicas de Eventos de Filosofía para la Revista Ideas. A su vez, desarrolló varios artículos para la revista digital *La Polea, escritura militante para la revolución cultural*. Desarrolló un proyecto de adscripción en la materia Pensamiento Argentino y Latinoamericano, titulado "Recepción de Gramsci en Pasado y Presente." Con dirección de Matías Farías.

SANTIAGO LO VUOLO

Es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional del Litoral, donde ejerce la docencia en las cátedras de *Introducción a la problemática filosófica* y *Filosofía contemporánea* (Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias). Realiza su doctorado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) becado por el CONICET (Argentina), dirigido por Julián Ferreyra, sobre la filosofía política de Deleuze. Ha participado en diversas publicaciones académicas en torno al pensamiento de autores como Walter Benjamin, Hannah Arendt, Ernesto Laclau y Gilles Deleuze. Desde 2015 es miembro del grupo de investigación "Deleuze: ontología práctica".

ADRIÁN CANGI

UNDAV/UBA - Filósofo y ensayista. Dr. en Sociología y Dr. en Filosofía y Letras. Director de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas (UNDAV). Se desempeña como profesor e investigador en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata,

Universidad Nacional de Avellaneda y Universidad del Cine. Profesor Regular de Estética (UNDAV). Su área de especialización es la Estética y las Poéticas Contemporáneas de los Lenguajes de las Artes. Dirige los Proyectos de Investigación "Imágenes del pueblo"; "De la analgesia de las imágenes a los lenguajes del dolor. Analítica estético-política de las imágenes del pueblo" y "De las cartografías del poder a los territorios sensibles. Abordaje estético política de la tierra, el territorio, la frontera" (UNDAVCyT). Autor de *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, Quadrata-Biblioteca Nacional (2010, 2017); *Imágenes del pueblo* (editor), Quadrata-Pie de los Hechos (2015); *Linchamientos. La policía que llevamos dentro* (editor en colaboración con Ariel Pennisi), Quadrata-Pie de los Hechos (2015); *Naufragios. Imágenes de un siglo corto* (2018, en prensa). Prepara los libros *Querellas contemporáneas. Ensayos de Estética y Política* y *Max Stirner. Filosofía para perros perdidos. Anarca y menor ser* (en colaboración).

DIEGO ABADI

Es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis. Su tesis doctoral, titulada "La teoría de la Idea en la filosofía deleuziana de la diferencia" desarrolla, a partir del análisis de la noción deleuziana de Idea, un comentario integral de *Diferencia y repetición*. Licenciado en filosofía también por la Universidad de Buenos Aires, sus investigaciones se orientan principalmente a la filosofía francesa contemporánea, y más específicamente, a la obra de Gilles Deleuze.

CÍNTIA VIEIRA DA SILVA

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1996), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000) e doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (2007). Realizou pesquisa sobre dança em estágio pós-doutoral na USP (entre 2017 e 2018). É professora associada no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto. É presidenta da Associação Brasileira de

Estética. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Moderna e Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia da diferença; o corpo como questão filosófica; corporeidade, imagem e suas implicações estéticas, ético-políticas e epistemológicas; teoria espinosista dos afectos. Publicou, em 2013, pela Editora da Unicamp, *Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*.

JULIÁN FERREYRA

Es doctor en filosofía (UBA/Paris X), investigador independiente del CONICET (Argentina) y jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Investiga la relación entre el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte) y el filósofo francés Gilles Deleuze. Es director general de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Dirige el grupo de investigación: "Deleuze: ontología práctica (a.k.a *La deleuziana*)" y los proyectos de investigación financiados PIP-CONICET "La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes" y UBACyT "Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena". Entre sus publicaciones se destacan:
L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze (Paris, L'Harmattan, 2010), "Hegel y Deleuze, filosofías de la naturaleza", *Areté* (Perú), "Deleuze y el Estado", *Deus Mortalis* (Argentina), "La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Thathandlung* como afirmación de la diferencia", Endoxa (España), "La lógica del concepto como lógica del sentido, una aproximación desde Gilles Deleuze y G.W.F. Hegel", *Observaciones filosóficas* (Chile), "Deleuze's Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality,", *Comparative and Continental Philosophy* (Gran Bretaña) y "Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en *La ciencia de la lógica*", *Revista Kriterion* (Brasil).

LO QUE FUERZA A PENSAR

DELEUZE, ONTOLOGÍA PRÁCTICA 1

El recorrido que este libro propone es sinuoso. Busca expresar la multiplicidad rizomática que la filosofía deleuziana implica, despliega y pone en movimiento. Un libro hecho de materias, líneas, fechas, movimientos y velocidades muy diferentes. Páginas que van de la ontología a la estética, de internet a la sexualidad, del lenguaje a lo político, de la estupidez al pensamiento. El libro concebido como engranaje de una maquinaria exterior más compleja y encuentro con lo que fuerza a pensar. Un hilo que orienta: la pregunta por el carácter práctico de la ontología deleuziana.

ISBN 978-987-46718-8-2

9 789874 671882

RAGIF EDICIONES